DAS CHRISTENTUM
IN DEN ERSTEN DREI JAHRHUNDERTEN

VON H. ACHELIS



II. BAND



VERLAG QUELLE & MEYER, LEIPZIG

CHR

IN DE

JAHI

VO



VERLAG

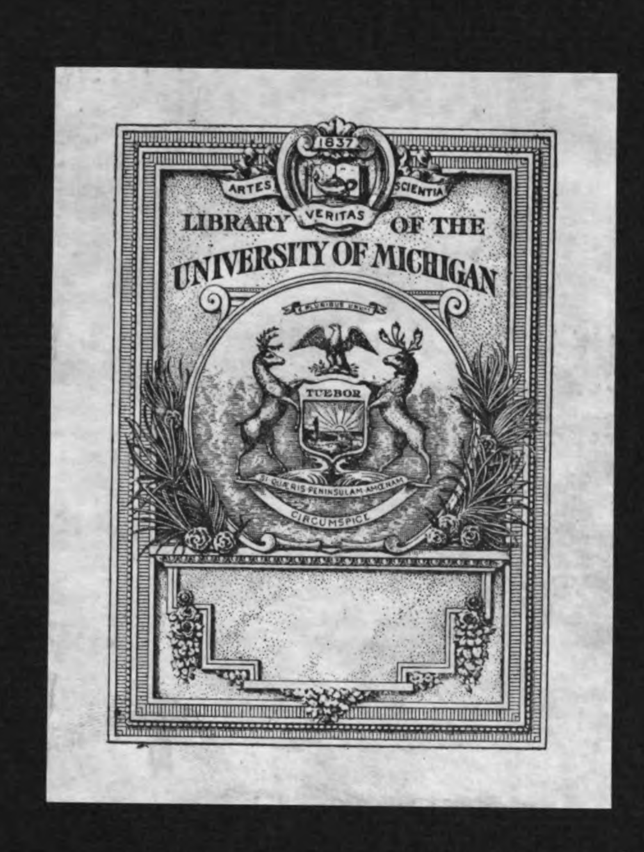
DAS
RISTENTUM
DEN ERSTEN DREI
HRHUNDERTEN

VON H·ACHELIS

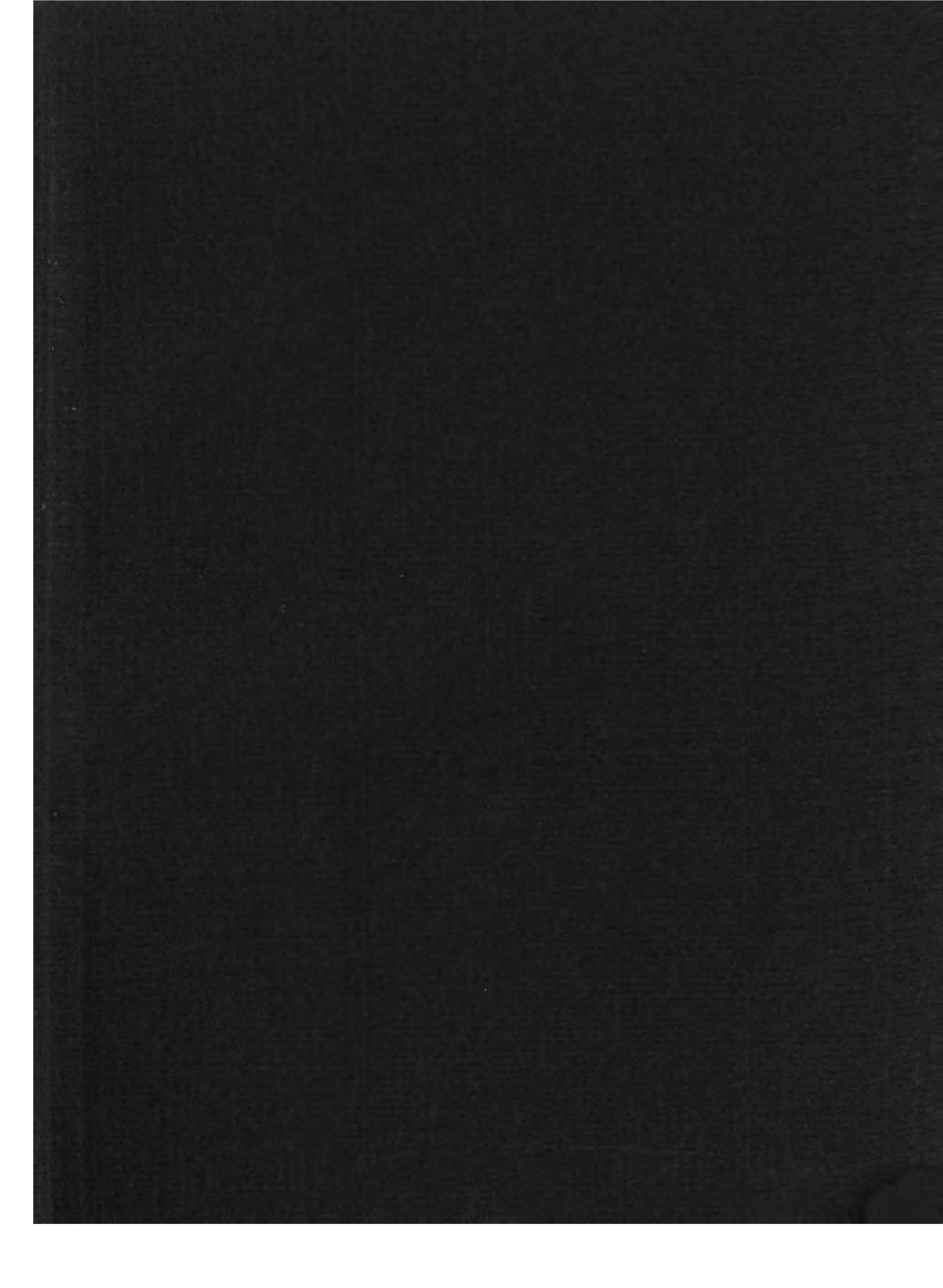
II·BAND

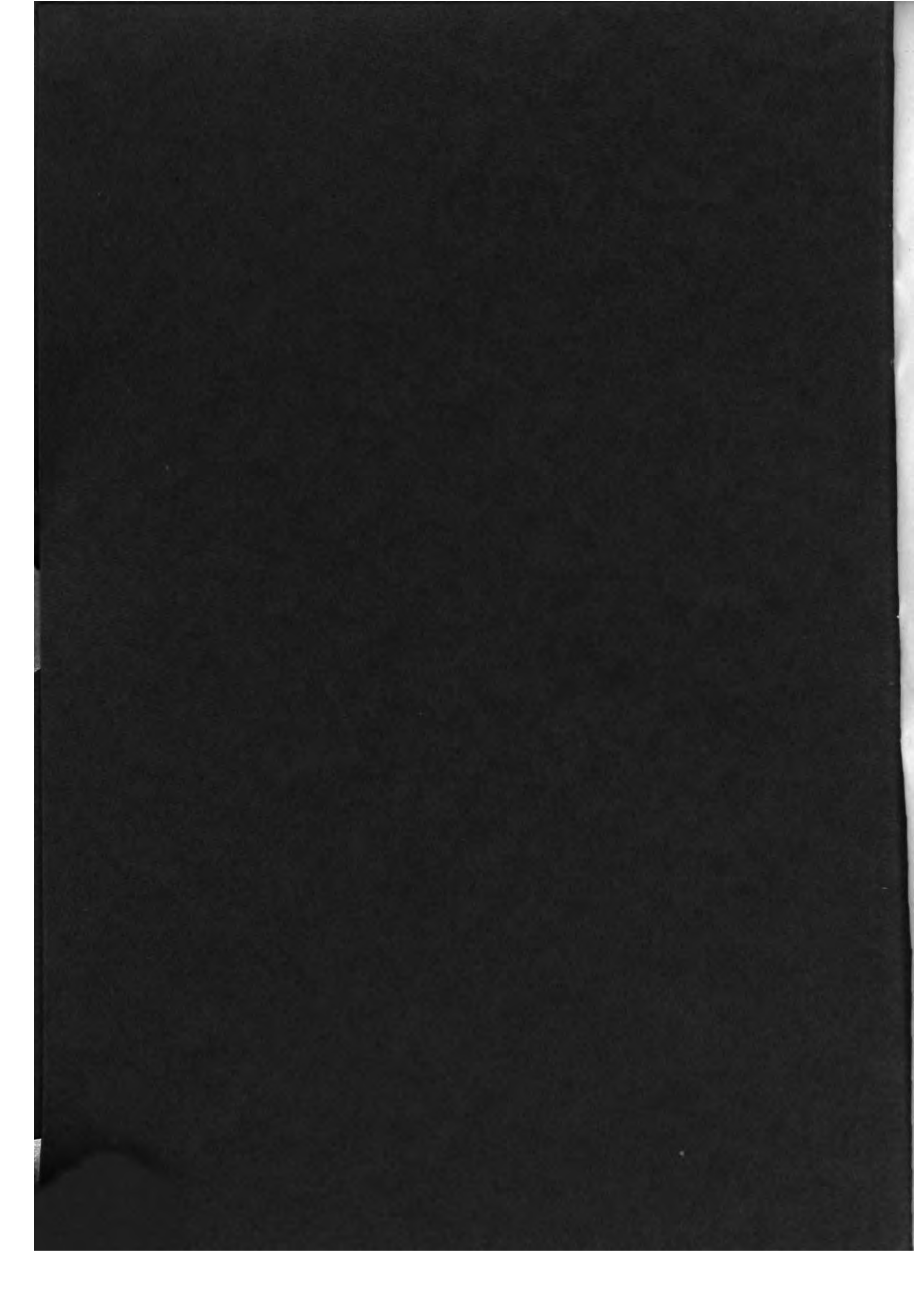


QUELLE & MEYER, LEIPZIG


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE







H. Achelis

Das Christentum

in den ersten drei Jahrhunderten

Das Christentum

in den ersten drei Jahrhunderten

Von

H. Achelis

a. o. Professor in Halle

2. Band



1912

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Inhalt.

Sechstes Kapitel.

Die katholische Kirche.

Siebentes Kapitel.

Staat und Kirche.

Exkurse.

Sechstes Kapitel.

Die katholische Kirche.

1. Die Verfassung.

Die bischöfliche Monarchie.

So wuchs denn, durch innere Kräfte genährt und durch die Stürme von außen gekräftigt und geleitet, jener bewunderungswürdige Organismus heran, der imstande gewesen ist, die Kirche über alle ihre Feinde triumphieren zu lassen.

Der Ausgangspunkt für die neue Verfassung wurde die Stadtgemeinde. Von den Anfängen des Christentums an hatte die ideale Gemeinschaft der Christen, die in einer und derselben Stadt ihren Wohnsitz hatten, als fundamental für den Bestand der Kirche gegolten. Alle christlichen Autoren, von Paulus bis auf Ignatius und noch darüber hinaus, welche für ihre erbaulichen Schriften eine bestimmte Adresse wählen, wenden sich an Stadtgemeinden. Sie fassen die Christen, welche an demselben Orte wohnen, als eine Einheit zusammen und behandeln ihre Angelegenheiten gemeinschaftlich. Dem Apokalyptiker Johannes sind die sieben Gemeinden in Asien, in Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea die sieben goldenen Leuchter, unter denen der Menschensohn wandelt, und die sieben Sterne in seiner Rechten. Die Stadtgemeinden bildeten die Glieder in der großen Kette, welche alle Bekenner Christi in Glauben, Liebe und Hoffnung zusammenschloß.

Dem Ideal der Einheit hatte zunächst überall die Wirklichkeit entsprochen. Die Christen in Stadt und Umgegend versammelten sich regelmäßig in dem Hause eines Glaubensgenossen, wo sie ihre Erbauung suchten und sich in gemeinsamen Festen zusammenfanden. Mit der Zeit hatte die wachsende Ausdehnung der Gemeinde eine Änderung notwendig gemacht. Die Zahl der Gläubigen war über die Räume eines Hauses hinausgewachsen. Man war genötigt,

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Inhalt.

Sechstes Kapitel.

Die katholische Kirche.

Siebentes Kapitel.

Staat und Kirche.

Exkurse.

Sechstes Kapitel.

Die katholische Kirche.

1. Die Verfassung.

Die bischöfliche Monarchie.

So wuchs denn, durch innere Kräfte genährt und durch die Stürme von außen gekräftigt und geleitet, jener bewunderungswürdige Organismus heran, der imstande gewesen ist, die Kirche über alle ihre Feinde triumphieren zu lassen.

Der Ausgangspunkt für die neue Verfassung wurde die Stadtgemeinde. Von den Anfängen des Christentums an hatte die ideale Gemeinschaft der Christen, die in einer und derselben Stadt ihren Wohnsitz hatten, als fundamental für den Bestand der Kirche gegolten. Alle christlichen Autoren, von Paulus bis auf Ignatius und noch darüber hinaus, welche für ihre erbaulichen Schriften eine bestimmte Adresse wählen, wenden sich an Stadtgemeinden. Sie fassen die Christen, welche an demselben Orte wohnen, als eine Einheit zusammen und behandeln ihre Angelegenheiten gemeinschaftlich. Dem Apokalyptiker Johannes sind die sieben Gemeinden in Asien, in Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea die sieben goldenen Leuchter, unter denen der Menschensohn wandelt, und die sieben Sterne in seiner Rechten. Die Stadtgemeinden bildeten die Glieder in der großen Kette, welche alle Bekenner Christi in Glauben, Liebe und Hoffnung zusammenschloß.

Dem Ideal der Einheit hatte zunächst überall die Wirklichkeit entsprochen. Die Christen in Stadt und Umgegend versammelten sich regelmäßig in dem Hause eines Glaubensgenossen, wo sie ihre Erbauung suchten und sich in gemeinsamen Festen zusammenfanden. Mit der Zeit hatte die wachsende Ausdehnung der Gemeinde eine Änderung notwendig gemacht. Die Zahl der Gläubigen war über die Räume eines Hauses hinausgewachsen. Man war genötigt,

die Stadtgemeinde in verschiedene Hausgemeinden zu zerlegen, die jede für sich ihre gesonderten Gottesdienste abhielten. Bei einem ruhigen Gemeindeleben, das sich in altüberlieferten, festbegründeten Formen abgespielt hätte, wäre das ohne Gefahr gewesen. In den Zeiten des Enthusiasmus, bei dem Mangel an festen Normen, unter dem Einfluß des wandernden Prophetentums, bei den starken und wechselnden Stößen einer rapiden religiösen Fortentwicklung war die räumliche Zerspaltung den Gemeinden zum Verhängnis geworden. Die Hausgenossenschaften waren unter den Einfluß einzelner Lehrer geraten, die das Bestreben hatten, sich aus der großen Gemeinde einen kleinen Kreis von intimen Anhängern auszuscheiden; die Hausbesitzer hatten ihren Einfluß geltend gemacht. Aus vorübergehenden Differenzen waren tiefe Scheidungen entstanden: die Gemeinden drohten sich in Gruppen von Sekten aufzulösen.

Um diesen Schaden zu heilen und für die Zukunft unmöglich zu machen, griff man auf die Idee von der Einheit der Stadtgemeinde zurück. Man schuf die ideale Einheit, die in Gefahr stand, zu einer blassen Reminiszenz zu werden, zu einer organisatorischen Einheit um. Allem Streiten und allen Gegensätzen zwischen den Hausgemeinden der Stadt und ihren Führern machte man mit einem Schlage ein Ende, indem man eine einzige Persönlichkeit an die Spitze der christlichen Stadtbewohner stellte. Der Episkopat ist um des Friedens willen geschaffen worden, um der drohenden Zerklüftung der Gemeinden einen wirksamen Damm entgegenzusetzen[1]. Man stattete den Bischof der Stadt mit allen Rechten aus, die sich aus den gottesdienstlichen und disziplinaren Funktionen der Gemeinde ergaben. Die Idee von der apostolischen Lehrautorität, die im Kampf gegen die Gnosis erwachsen war, erforderte es, daß eine bestimmte Persönlichkeit als ihr Inhaber galt und vorgestellt werden konnte. Ein vielköpfiges Kollegium ist nicht imstande, schnell zu handeln und widerspruchslose Entscheidungen zu fällen. In der Not der Zeit bedurfte man einen Diktator, der in seiner Person die apostolische Autorität darstellte, der sich alle beugen mußten.

An Beispielen für diese Form der Regierung fehlte es der Kirche nicht, weder auf politischem noch auf religiösem Gebiet. Die Welt stand damals unter dem segensreichen Regiment der kaiserlichen

[1]) Klemens Hom. 3, 61: „Die Menge der Gläubigen muß also Einem gehorchen, damit sie so in Einigkeit leben können." Vgl. auch die folgende ausführliche Begründung für die Schaffung des monarchischen Episkopats. — Ebenso spricht sich Hieronymus ep. 146, 1 aus: *Quod autem postea unus electus est, qui caeteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet.*

Monarchie; sie wurde von den großen Kaisern Trajan und Hadrian regiert und hatte ein volles Bewußtsein von dem Segen ihrer Herrschaft. Die religiösen Vereine waren zum guten Teil von Oberpriestern geleitet, und wenn auch ihr Beispiel nicht bewußt nachgeahmt worden ist, so mag es doch unbewußt den Zug zur monarchischen Verwaltung verstärkt haben. Im Stillen hat auch gewiß das Vorbild des Alten Testaments eingewirkt. Man hat schon früh auf die hierarchische Ordnung des jüdischen Volkes hingewiesen als auf das Ideal der christlichen Gemeinde[1]). Dort war das heilige Volk eingeteilt in Priester und Laien; die Priesterschaft gliederte sich in Priester und Leviten, und an der Spitze des Ganzen stand der eine Hohepriester. Es hat nicht allzu lange gedauert, da waren die Christengemeinden ebenso organisiert. Als Haupt der Bischof, dann der Klerus, der aus Presbytern und Diakonen bestand, und endlich das Gros, die Laien, die von der Priesterschaft geleitet wurden.

Die Entwicklung zur Monarchie hat sich in langsamer und natürlicher Weise vollzogen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in einzelnen Gemeinden faktisch die Herrschaft eines einzelnen Mannes schon lange bestand oder wenigstens einmal eine Zeitlang bestanden hatte, indem ein hervorragendes Mitglied des Presbyterkollegiums sich tatsächlich die Regierung der Gemeinde erworben hatte, ohne daß ihm ein Rechtstitel dazu zur Verfügung stand. Es kommen in allen Verhältnissen Fälle vor, daß sich die Mitglieder eines Kollegiums unter die überragende Tüchtigkeit eines aus ihrer Mitte beugen, weil alle einsehen, daß die gemeinsamen Angelegenheiten am besten versorgt sind, wenn man ihn allein walten läßt. In den alten Gemeinden der Christen war der Beamte häufig der Patron der Gemeinschaft, der alle bei sich zu Gaste hatte, und in dessen Hause jeder Christ aus- und einging. Wo die Tüchtigkeit des Beamten begleitet ist von Opferwilligkeit und Liberalität, da bilden sich leicht Verhältnisse, die den Patron zum Hausherrn seiner Hausgemeinde machen. Wo das der Fall gewesen war, wird die Gemeinde gern an solche Zeiten zurückgedacht haben, da derartige Monarchen, die sich jeden Tag ihren Thron aufs neue erbauen, nicht die schlechtesten zu sein pflegen. Jetzt wurde die Monarchie allgemein in der Kirche, und sie wurde rechtlich fixiert. Das war der große Schritt, den man tat.

Es war ein günstiger Zufall, daß die Titelfrage, die bei solchen Neuschöpfungen nicht unwesentlich ist, sich von selbst regelte. Man hatte bisher drei Namen zur Verfügung für die kirchlichen Beamten: Presbyter, Episkopen und Diakonen. Diesen drei Namen, die noch

[1]) Vgl. 1. Klemens 40f.

auf dem Wege waren, Titel zu werden, entsprachen nur zwei Ämter, das Aufseheramt und das Dieneramt; die Aufseher hatte man meist auch Älteste genannt[1]). Indem man jetzt über die Ältesten und über die Diener den einen Aufseher setzte, schuf man drei Ämter und vollendete damit die Entwicklung, die durch die drei Namen von Anfang an angedeutet zu sein schien. Dazu trafen die drei Titel die Ämter, denen sie entsprachen, in ausgezeichneter Weise. Das Diakonenamt konnte kaum einen besseren Namen haben als den eines Gemeindedieners, das die Aufsicht führende Kollegium hieß die Ältesten, wie das allgemein üblich war, und der über allem stand, war der Aufseher. Der Name eignete sich unter den dreien für einen Monarchen am besten; er bezeichnete, was er sollte, und war doch nicht anspruchsvoll. Alle drei schienen jetzt, indem sie Titel wurden, erst ihren vollen Sinn zu bekommen.

Die überaus wichtige Frage, wann die Entstehung der Monarchie in den christlichen Gemeinden sich vollzogen hat, läßt sich ihrer Natur nach nur im allgemeinen beantworten, da es sich um eine Entwicklung handelt, die sich auf eine längere Zeit erstreckt haben wird, ehe sie in allen Provinzen des Reiches zu demselben Resultat geführt hatte. Man kann nur einige Daten angeben, die zeigen, wann an einzelnen Orten der Episkopat zuerst nachweisbar ist. Aus der Offenbarung des Johannes, die zur Zeit Domitians an der Küste von Asien geschaut und niedergeschrieben wurde, erhalten wir noch ein Bild der ältesten Gemeindezustände. Eine große apostolische Persönlichkeit, eben Johannes, steht an der Spitze eines Kreises von Gemeinden[2]), in denen er als unbeschränkter geistlicher Herr gebietet, wie ein Vater unter seinen Kindern. In den Gemeinden werben Apostel und Propheten, Männer und Frauen, um Rang und Ansehen; Beamte werden nicht erwähnt, wenn sie auch natürlich als vorhanden zu denken sind. Das ist ein Bild aus der Mitte der neunziger Jahre des ersten Jahrhunderts. Aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts aber stammt das erste klassische Zeugnis für die bischöfliche Monarchie, die Briefe des Ignatius; und es ist von besonderem Wert, da es uns einen Blick in dieselbe Landschaft, zum Teil sogar in dieselben Gemeinden tun läßt, wie die Offenbarung des Johannes. Ignatius setzt in den kleinasiatischen Gemeinden, an die er schreibt, die bischöfliche Verfassung voraus, und er selbst ist Bischof von Antiochien in Syrien. Falls die Beobachtung richtig ist, daß er von einem Episkopat in der römischen Gemeinde noch

[1]) Vgl. oben Bd. 1, S. 104.
[2]) Vgl. die Briefe an die sieben Gemeinden, Offenb. 2 und 3.

nichts weiß, würden wir durch ihn in die Zeit der Entwicklung selbst hineingeführt und könnten feststellen, daß die bischöfliche Monarchie in Syrien und in Asien älter ist als in Rom, daß sie sich vom Osten nach dem Westen verbreitet hat, wie das Christentum selbst. Aber auch wenn diese Beobachtung unsicher bleibt[1]), ist das Resultat wichtig genug. Nachdem man früher die Briefe für Fälschungen hielt, weil man ihr Zeugnis nicht glauben wollte, und nachdem man dann lange Zeit an ihrem überlieferten Datum gezweifelt hat, wird jetzt das Jahr 107, in das sie Eusebius[2]) verlegt, wenn auch nicht wörtlich, so doch im ganzen für richtig gehalten, und damit bekommt das Bild, das die Briefe von der Verfassung der Gemeinden bieten, erst sein volles Gewicht. In den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts hat sich der monarchische Episkopat entwickelt.

Man wählte zum Bischof den Mann aus der Gemeinde, der sich am besten für das hohe Amt zu eignen schien. Da die Befugnisse des Amtes vielseitig und bald sehr weitgehend waren, ist damit freilich wenig gesagt. Und es ist zuzugeben, daß man in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschiedenartige Gesichtspunkte für die Persönlichkeit des Bischofs in den Vordergrund gestellt hat. Der Bischof Polykarp von Smyrna mag vielleicht gewählt worden sein, weil er lebendige Erinnerungen an die apostolische Zeit und an die großen Männer der asiatischen Kirche besaß, und darum als der beste Vorkämpfer gegen die Gnosis erschien. In älterer Zeit wird häufig ein Patron und Wohltäter der Gemeinde zum Bischof erkoren worden sein, indem man ihm durch die Wahl das zuerkannte, was er tatsächlich lange besaß. Persönliche Verhältnisse aller Art werden wirksam gewesen sein, die den einen empfahlen und den andern von der Wahl ausschlossen. Worauf man aber überall sah, das war die imponierende Persönlichkeit, die dem Gewählten ein Übergewicht in der Gemeinde gab und ihm zur Empfehlung gereichte, wenn er nach außen auftrat. Mochten die Mittel verschiedenartig sein, wenn nur der Zweck erreicht wurde.

---

[1]) Weil wir mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß Ignatius über die Verhältnisse der römischen Gemeinde ungenügend orientiert war. — Aber Harnack hat (Chronologie Bd. 1, S. 172 ff.) aus andern Erwägungen heraus den Satz aufgestellt, daß der monarchische Episkopat in Rom erst mit Anicet — nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts — begonnen hat.

[2]) Eusebius Chron. zum 10. Jahr Trajans nach der Ausgabe Schönes; zum 11. nach der besten Handschrift des Hieronymus, der Oxforder fol. 120 (ed Fotheringham). Auf die Datierung ist kein Wert mehr zu legen, nachdem Ed. Schwartz in der Einleitung zu seiner Eusebius-Ausgabe nachgewiesen hat, daß die Beziehung der Notizen auf bestimmte Daten in der ursprünglichen Chronik des Eusebius schwerlich zu finden war (Bd. 3 1909, S. CCXXX ff.).

Der Durchschnittsbischof des zweiten Jahrhunderts war ein bibelkundiger, eifriger Mann, nicht immer ohne den Nebenzug eines beschränkten Eiferers, wie das bei Leuten, denen eine weltmännische Bildung abgeht, mitunter der Fall ist. Stellt man sie den bekannten Führern der apostolischen Zeit gegenüber, so gelangt man zu dem Urteil, daß die Gemeinden ihre Ansprüche herabgesetzt hatten. Einem Paulus oder Johannes kann keiner von ihnen das Wasser reichen. Ein solcher Vergleich ist aber ungerecht und daher unrichtig. Die ersten Führer einer großen religiösen Bewegung werden stets unübertroffen bleiben. Wenn man jetzt einen Mann des allgemeinen Vertrauens an die Spitze der Gemeinde stellte, eine Persönlichkeit, die man seit langer Zeit kannte und der man in jeder Beziehung vertraute, so war man sicher, keine große Enttäuschung zu erleben; und darauf kam es damals in erster Linie an. Mochte der Bischof unbedeutend sein, wenn er nur sein Amt ernst nahm; mochte er neuen Gedanken abhold sein, wenn er nur seine Gemeinde nach den bewährten Grundsätzen der apostolischen Zeit leitete. Das war schon etwas, zumal in schwerer Zeit, wo der Kirche Gefahren von allen Seiten drohten, und wo die innern Feinde schlimmer waren als die von außen. Man hatte die Gewähr für eine ruhige Fortentwicklung und war vor den Gefahren des wandernden Prophetentums gesichert. Was für Persönlichkeiten mögen damals, zur Zeit der Gnosis, als christliche Apostel aufgetreten sein. Sie waren plötzlich da in der Gemeindeversammlung; man wußte nicht, woher sie kamen: sie wichen allen Fragen nach ihrer Herkunft mit geheimnisvollen Andeutungen aus. Der Geist des Herrn trieb sie; ihre Botschaft war neu und wunderbar; ein sittliches Rückgrat war keineswegs bei allen vorhanden. Alles Sichere war in Gefahr, von ihnen angezweifelt, verändert, ins Gegenteil verkehrt zu werden. Ihr Kommen und Gehen bedeutete eine ständige Aufregung für die Gemeinden. Demgegenüber waren ruhige und feste Männer am Platze, die das Errungene bewahrten und fortzuentwickeln verstanden; ein gewisser Mangel an Bildung und an Geistesreichtum konnte dabei nur von Vorteil sein. Es war ein Glück für die christliche Religion, daß ihr solche Bewahrer und Erhalter in dieser Zeit beschert wurden.

Ein unbedingtes Erfordernis zum Episkopat war sittliche Integrität und demütige Gesinnung. Der Bischof mußte „seinen Wandel in Christus Jesus führen."[1]) Wer dieser Anforderung nicht entsprach,

[1]) Polykrates von Ephesus (Eusebius h. e. 5, 24, 8). — Origenes C. Cels. 3, 30 hebt die anerkannte Tadellosigkeit der christlichen Bischöfe hervor im Gegensatz zu den Beamten der Städte.

über die nur Gott im letzten Grunde entscheiden kann, war nur zum Schein ein Bischof. Die Gottesdienste, die er zu leiten hatte, verlangten, daß er reine Hände zu Gott emporhebe[1]). Und die Gemeinde befleckte sich mit ihm, wenn sie ihre Sakramente von einem unreinen Priester verwalten ließ[2]). Es war in der ersten Zeit mehr als später üblich, ein Mitglied der eigenen Gemeinde zum Bischof zu wählen; aber Ausnahmen kamen vor und fielen nicht weiter auf[3]). Durch geregelte häusliche Verhältnisse mußte der Bischof seine Fähigkeit, zu regieren und zu erziehen, in kleinem Kreise erwiesen haben[4]). Wer einem großen Hauswesen vorstand, schien nach dem Urteil der Zeit besser zum Episkopat geeignet zu sein als der arme Mann[5]). Zu einer angesehenen Persönlichkeit gehörte nach antikem Geschmack auch eine unabhängige Stellung. Das Ideal des armen Bischofs gehört einer späteren Zeit an. Schon im zweiten Jahrhundert gab es christliche Familien, in denen alle die Eigenschaften, die man beim Bischof gern sah, erblich zu sein schienen; Polykrates von Ephesus war, zur Zeit des Kommodus, der achte Bischof aus seiner Familie[6]).

Vorschriften über das Alter des Bischofs gab es nicht. Es lag in der Natur des Amtes, daß man es am liebsten einem Mann in gesetzten Jahren anvertraute. Die syrische Didaskalia spricht den Wunsch aus, daß der Bischof wenigstens fünfzig Jahre alt sein möge[7]),

1) Cyprian ep. 67, 2. — Vgl. Joh. 9, 31: „Wir wissen, daß Gott die Sünder nicht hört, sondern so jemand gottesfürchtig ist und tut seinen Willen, den hört er."

2) Cyprian ep. 67, 3. 3) S. unten Exkurs 36. 4) Didaskalia 4, S. 14.

5) Cyprian war sehr reich. — Aus der Zeit der diokletianischen Verfolgung hören wir, daß der Bischof Philippus von Heraklea-Thrazien sich für die bischöfliche Würde u. a. auch durch seinen Reichtum empfohlen habe (Passio Philippi 1); Phileas von Thmuis hätte nach dem Ausdruck seines Richters fast die ganze Provinz mit seinem Vermögen unterhalten können (Acta Phileae usw. 2). — Die Synode von Sardica 343 c. 10 (13) hält es für eine naheliegende Annahme, daß eine Gemeinde einen reichen Mann zum Bischof wählt.

6) Eusebius h. e. 5, 24, 6. — Eusebius h. e. 7, 30, 17: Bischof Domnus von Antiochien war der Sohn seines zweiten Vorgängers Demetrianus. — Gelzer, Prot. Real.-Enc. II³, S. 76, 28 ff.: in der ältesten armenischen Kirche war die Bischofwürde ebenso wie der Katholikat, der über dem Episkopat stand, in bestimmten Familien erblich. — Prudentius Perist. 4, 79 nennt in Caesaraugusta (Saragossa) die Valerier *sacerdotum domus infulata*. — Acta Saturnini usw. 2: In Abitinae (Africa proconsularis) waren von den vier Kindern des Presbyters Saturninus, der die Gottesdienste der Gemeinde während der Verfolgung leitete, zwei Söhne Lektoren und eine Tochter eine geweihte Jungfrau.

7) Didaskalia 4, S. 13. — Aber der Bischof Damas von Magnesia am Mäander war so jung, daß Ignatius (Magn. 3, 1) die Gemeinde ermahnt, ihn deswegen nicht zu verachten; Gregorius Thaumaturgus und sein Bruder Athenodorus wurden mit sehr jungen Jahren Bischöfe im Pontus (Eusebius h. e. 6, 30); Irenaeus von Sirmium († 304) war noch ein *juvenis* (Passio Irenaei 4), als er starb; auf der Synode von Nicaea waren manche recht jugendliche Bischöfe vertreten (Eus. V. C. 3, 9). —

aber sie gibt Ausnahmen zu, und es gab viele jugendliche Bischöfe, zumal in der älteren Zeit, als die Auswahl unter den in Betracht kommenden Persönlichkeiten noch nicht groß war. Und eine besondere Vorbildung zum Amt hielt man nicht für erforderlich. Bischöfe und Presbyter, die das Predigtamt in die Hand nahmen, mußten in der Heiligen Schrift bewandert sein[1]). Manche trieben die tägliche Lektüre bis zum Auswendiglernen, und andre, besonders in späterer Zeit, bis zum gelehrten Studium der Bibel, ja bis zur Erlernung des Hebräischen[2]); aber man meinte doch, diese Kenntnisse, soweit sie erforderlich waren, bei den Männern voraussetzen zu dürfen, die sich um das Bischofsamt bewarben; und wenn etwas fehlte, so traute man ihnen zu, daß sie den Mangel bald ersetzen würden. Nahm man doch selbst daran keinen Anstoß, einen Mann zum Bischof zu wählen, der erst kurze Zeit der Gemeinde angehörte, wenn er im übrigen die geeignete Persönlichkeit zu sein schien; und es gab Beispiele von Neophyten, die berühmte Bischöfe geworden waren[3]).

Die Gemeinde glaubte den Willen Gottes auszuführen, wenn sie jemanden mit dem Bischofsamt betraute, und oft zeigte ihnen Gott durch eine direkte Weisung, wen er für den geeigneten Mann hielt. Wer ein blutiges Martyrium überstanden hatte, ohne zu straucheln, durfte sich einer göttlichen Gnadengabe rühmen, die unter Umständen bei einer Wahl ins Gewicht fiel[4]). Der Geist zeigte auch

---

Die Apostolische Kirchenordnung 18 verlangt, daß die Presbyter bejahrte Männer sind, Neocaesarea (ca. 320) 11 fordert von den Presbytern ein Alter nicht unter 30 Jahren. — Siricius ep. 1 ad Himerium 13 (a. 385): Man darf Lektor werden *ante pubertatis annos*, bis zum 30. Jahre darf man Akoluth und Subdiakon sein, mit 30 Diakon, mit 35 Presbyter, mit 45 Bischof.

[1]) Papias von Hierapolis wird ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit und großer Schriftkenntnis genannt (Eusebius h. e. 3, 36, 2); Polykrates von Ephesus rühmt sich, daß er die ganze Heilige Schrift fleißig gelesen habe (Eusebius h. e. 5, 24, 7). — Didaskalia 4, S. 13 sagt vom Bischof: „Wenn möglich, soll er wohl unterrichtet sein; wenn er aber nicht gebildet ist, soll er doch im Worte Gottes bewandert und desselben kundig sein." — Hippolytus in Dan. 4, 18f. führt einige enthusiastische Mißgriffe von Bischöfen seiner Zeit auf ihre mangelhafte Bibelkenntnis zurück. — Eusebius h. e. 9, 6, 2 hebt bei Petrus von Alexandrien seine Vertrautheit mit den Heiligen Schriften hervor. — Klemens Rek. 3, 66 sagt von einem Bischof, er habe die Weihe erhalten, weil er gottesfürchtig und in den Heiligen Schriften bewandert sei.

[2]) Außer Origenes hatte auch der Presbyter Dorotheus in Antiochien hebräische Studien getrieben (Eusebius h. e. 7, 32, 2).

[3]) Die Bestimmung 1. Tim. 3, 6, daß ein Neophyt nicht Bischof werden dürfe, ist oft wiederholt worden, z. B. Didaskalia 4, S. 14; c. 2 Nicaea 325; Can. apost. 79. — Ambrosius und Synesius waren noch nicht einmal getauft, als sie Bischöfe wurden.

[4]) Tertullian Adv. Valent. 4 erzählt, daß der Gnostiker Valentin zum Bischof gewählt sein würde, wenn ihm nicht ein anderer *ex martyrii praerogativa* vorgezogen worden wäre. — Eusebius De mart. Pal. 7: ein Presbyter-Bekenner Silvanus wird

öfter Wege, die aller verständigen Erwägung und allen geltenden Grundsätzen zuwider zu laufen schienen. Der kappadozische Bischof Alexander befand sich auf der Reise nach Jerusalem, als er plötzlich von der dortigen Gemeinde veranlaßt wurde, ihr Bischof zu werden. Die Gemeinde handelte auf Grund einer Offenbarung, die ihr des Nachts beim Gottesdienst gekommen war. Die Frömmsten unter ihnen hatten deutlich eine Stimme gehört, die ihnen befahl, vor die Stadt zu gehen und den ihnen von Gott gesetzten Bischof zu empfangen. Alexander glaubte dem göttlichen Ruf folgen zu sollen, obwohl er seine eigene Gemeinde damit im Stich ließ, und obwohl der Bischof Narcissus von Jerusalem noch nicht gestorben war, der Platz also noch nicht einmal vakant war[1]). Einige Zeit später, am 10. Januar 236 fand in Rom die Bischofswahl statt. Ein Landmann Fabianus war dazu in die Stadt gekommen, und während man hin und her erwog, kam eine Taube geflogen und setzte sich auf das Haupt des unbekannten Campagnolen. Alle erkannten die göttliche Weisung und führten ihn ohne Verzug zu dem bischöflichen Stuhl[2]). Ähnliche Sagen umranken manchen kirchlichen Sitz: sie sind ein Ausdruck der Überzeugung, daß Gott selbst für seine Kirche die Bischöfe erwählt[3]).

Die Wahl erfolgte in einer Gemeindeversammlung, vielfach im Anschluß an einen Gottesdienst, durch mündliche Abstimmung der Gemeinde[4]). Da eine Bischofsstelle schon in früher Zeit sehr begehrt war, wird es oft zu Umtrieben vor der Wahl und selbst während derselben gekommen sein. Man hört gelegentlich von einer Bestechung in großem Umfang, die allerdings nicht von dem Gewählten selbst, sondern von einer reichen Freundin zu seinen Gunsten ausgeführt wurde[5]). Und ähnliches mag auch sonst vorgekommen sein.

Bischof von Gaza. — Inschrift des Eugenius aus den Jahren 338/40 (bei Preuschen Analecta[2] S. 149 f.): E. hatte als Soldat unter Maximin „unendlich viele Strafen ausgehalten" und wurde bald nachher Bischof von Laodicea combusta in Lykaonien. — Weitere Beispiele bei Achelis, Canones Hippolyti S. 221 ff. — Cyprian ep. 29 ernennt einen Konfessor zum Subdiakonen, ep. 38 einen Märtyrer mit Rücksicht auf seine Jugend vorläufig zum Lektor; ep. 39, 4 wird der römische Märtyrer Celerinus Lektor in Karthago.

1) Eusebius h. e. 6, 11, 2.

2) Eusebius h. e. 6, 29, 3 ff.

3) Die von Novatian übertretenden Konfessoren bekannten in der Gemeindeversammlung: „Wir wissen, der allmächtige Gott und unser Herr Jesus Christus haben den Kornelius zum Bischof der heiligsten katholischen Kirche erwählt" (Cyprian ep. 49, 2). — Die Inschrift des Eugenius (s. oben S. 6, Anm. 6) hebt hervor, er wäre „nach dem Willen des allmächtigen Gottes zum Bischof eingesetzt worden".

4) S. unten Exkurs 37.

5) Gesta apud Zenophilum 3. — Übrigens stellte Kaiser Alexander Severus gelegentlich das Verfahren bei einer christlichen Bischofwahl als ein Muster für die Wahl eines Beamten hin (Hist. Aug. Alexander 45) und Tertullian hebt Apol. 39 ausdrücklich hervor, daß die christlichen Vorsteher ihr Amt nicht durch Geld erlangt hätten.

An der Persönlichkeit des Bischofs war die ganze Gemeinde interessiert mit ihren vitalsten Interessen, viele von ihren Mitgliedern mit ihrer ganzen Existenz. Man wird die Frage erwogen haben, ob der Kandidat des Bischofsamtes eine offene Hand für die Armen habe, oder ob man beargwöhnen müßte, daß er in die eigene Tasche wirtschaften würde; ob er bei der Handhabung der Disziplin ein milder oder ein strenger Richter sein werde, und die Kleriker werden sich die Frage vorgelegt haben, ob der neue Herr sie mit der gewünschten Rücksicht behandeln würde. Man wird bezweifeln dürfen, ob die Motive, die zu der Wahl führten, immer vom Heiligen Geiste eingegeben waren, und nicht immer hatten die unerquicklichen Szenen mit der Wahl ihr Ende erreicht. Denn bei mancher Bischofswahl gab es Enttäuschungen. Viele hatten auf die Stelle gehofft, die doch nur einer erhalten konnte, und mancher hatte Grund zu Beschwerden. Man weiß, welchen Zufälligkeiten eine öffentliche Volksabstimmung ausgesetzt ist. Wie oft mag es vorgekommen sein, daß ein Mann, der in jeder Weise der gegebene Anwärter für den bischöflichen Thron war, aus einem zufälligen Grunde übergangen wurde, und daß er gezwungen war, sich einem unfähigeren Nebenbuhler unterzuordnen, der sich durch geschicktes Auftreten der Volksmenge besser zu empfehlen gewußt hatte. Nicht jeder besitzt die Entsagung und die Einsicht, in solcher Situation an sich zu halten. Mancher stellte sich an die Spitze seiner Partei und begann mit gutem oder schlechtem Grund die Feindschaft gegen seinen glücklichen Konkurrenten fortzusetzen. Es war ein bekannter Satz, daß die Schismen der Kirche aus zwiespältigen Bischofswahlen hervorgehen[1]. Der neugewählte Bischof kam dadurch in eine schwierige Lage von Anfang an. Seine Gegner saßen in den wichtigsten Stellen, waren einflußreiche Mitglieder der Gemeinde, in vielen Fällen sogar Presbyter. Der Bischof hatte mit einem widerwilligen Presbyterium zu rechnen, dessen Sympathien er sich mit Mühe erwerben mußte, und oft glimmte dennoch die Feindschaft gegen ihn unter der Asche fort und kam bei einer passenden Gelegenheit zum Ausbruch, wo sie die Gemeinde ergriff und das Unheil auf die ganze Kirche ausdehnte.

---

[1] Tertullian De bapt. 17: *Episcopatus aemulatio schismatum mater est.* — Hegesippus (Eusebius h. e. 4, 22, 5) führt den Ursprung der Häresie in Jerusalem auf eine Enttäuschung des Thebuthis bei einer Bischofwahl zurück; Tertullian Adv. Valent. 4 behauptet, daß der Gnostiker Valentinus aus demselben Grund aus der Kirche ausgetreten wäre. — Das hippolytische Schisma entsprang aus der Wahl des Kallistus von Rom 217, das novatianische durch die des Kornelius 251, das Schisma des Heraklius durch die Wahl des Eusebius von Rom 309.

War aber die Wahl des Bischofs einmal vollzogen, dann folgte sofort die feierliche Einsetzung in das Amt, die Ordination. Die Bischöfe der Nachbarstädte, die vorher verständigt waren und der Wahlhandlung beigewohnt hatten[1]), legten ihre Hände auf den Gewählten, damit er des Heiligen Geistes teilhaftig würde, und sprachen über ihm das Weihegebet[2]); dann führten sie ihn zu dem Bischofsthron hinter dem Altar der Kirche, und der Neugewählte trat sein Amt an, indem er die Kathedra einnahm. Drei Handlungen gehörten zu einer gültigen Bischofswahl: die Wahl durch die Gemeinde, die bischöfliche Handauflegung und die Inthronisation. Sehr früh kam der Grundsatz auf, daß wenigstens drei auswärtige Bischöfe die Weihe vollziehen mußten[3]).

Es gehörte zu den Erfordernissen des bischöflichen Amtes, daß sein Inhaber möglichst zurückhaltende Formen für sein öffentliches Auftreten wählte. Das Vorbild Christi, welches dem Amt ein so unvergleichliches Ansehen verlieh, forderte demütige Gesinnung und bescheidene Freundlichkeit im Verkehr mit allen Menschen. Es war ein schwerer Vorwurf, wenn man einem Bischof nachsagen konnte, daß er aus Streben nach eitler Ehre den bischöflichen Stuhl erreicht habe; und es gehörte zum guten Ton, daß der Bischof nach der Wahl sich eines solchen Amtes für unwürdig erklärte und versicherte, daß er vor älteren und würdigeren Männern zurücktreten müsse[4]). War der Bischof klug, so ließ er das Gewand der Demut während seines ganzen Episkopats nicht fallen. Cyprian nennt sich in seinen Briefen noch auf der Höhe seiner Erfolge „meine Wenigkeit"[5]), und das Haupt der asiatischen Kirche bezeichnet sich als „den geringsten unter euch (Bischöfen) allen" und erzählt, die andern Asiaten hätten „ihn geringen Mann" zu einer Synode besucht[6]); die Ausdrücke sind

---

[1]) Schon bei der Wahl Alexanders von Jerusalem, die um das Jahr 212/3 stattgefunden haben muß, hebt Eusebius h. e. 6, 11, 2 hervor, daß den umwohnenden Bischöfen die Absicht der Gemeinde vorher mitgeteilt wurde. — Cyprian pflegt die Anwesenheit der Bischöfe bei der Wahl zu betonen, vgl. ep. 55, 8; 67, 4f.

[2]) Die mit Gebet verbundene bischöfliche Handauflegung und das Platznehmen auf der *cathedra* betonen als die entscheidenden Handlungen der Bischofweihe Klemens Rekogn. 3, 66; Klemens an Jakobus 19; Klemens Hom. 3, 63; Didaskalia 4, S. 14; Ps. Cyprian Adv. aleatores 3.

[3]) Bei der Wahl des Kornelius von Rom waren 16 auswärtige Bischöfe zugegen (Cyprian ep. 55, 24), während sein Rivale Novatian Mühe hatte, aus einer abgelegenen Gegend Italiens drei Bischöfe zu seiner Weihe sich zu beschaffen (Eusebius h. e. 6, 43, 9). — Die Synode von Arles 314, c. 20 beschloß, daß zu einer gültigen Bischofwahl die Assistenz von 7 Bischöfen (oder von 8?) notwendig sei; die Mindestzahl wäre 3. — Über das Recht des Metropoliten auf die Bischofweihe s. unten.

[4]) S. unten Exkurs 38. [5]) Cyprian ep. 69.

[6]) Polykrates von Ephesus (Eusebius h. e. 5, 24, 6 und 8).

besonders bemerkenswert, weil sie in der Auseinandersetzung mit Viktor von Rom gebraucht werden, als es galt, das Ansehen der asiatischen Kirche zu verteidigen. Nichts andres hat dem Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, so sehr im Urteil seiner bischöflichen Kollegen geschadet, als der Vorwurf, daß er die Umgangsformen des Bischofs vertauschte mit denen eines hohen Beamten, der er zugleich war[1]; selbst in solchen außerordentlichen Fällen fand man ein zur Schau getragenes Selbstbewußtsein unverzeihlich. Und mit sichtlicher Bewunderung wurden Züge einer weitgehenden Demut über Petrus von Alexandrien erzählt. Er hatte die Gewohnheit, während seines ganzen Episkopats niemals auf seiner bischöflichen Kathedra Platz zu nehmen, sondern von der Fußbank aus die Eucharistie zu vollziehen; die oft wiederholten Zurufe des Volkes, er möge den ihm gebührenden Platz einnehmen, brachten ihn von seiner Wunderlichkeit nicht ab. Bei einem hohen Feste schloß sich der Klerus den Wünschen des Volkes an, weil man die Würde der Feier durch das Verhalten des Bischofs gestört fand. Da Petrus auf diese Weise zum Reden gezwungen war, machte er zunächst einige geheimnisvolle Andeutungen und offenbarte nach dem Schluß des Gottesdienstes den Klerikern den Grund seines Verhaltens. Jedesmal, wenn er an seinen bischöflichen Thron herantrete, sehe er eine glänzende Gestalt auf demselben sitzen, und er wage es kaum, den Platz zu Füßen des himmlischen Gastes einzunehmen; er tue es nur, um die Gemeinde nicht noch mehr in Aufregung zu bringen. Petrus hätte durch keine andre Vision es besser beweisen können, daß sein Amt von Gott komme und daß auf seiner Amtsführung das Auge Gottes mit Wohlgefallen ruhe. Christus selbst präsidierte den Versammlungen der Gemeinde, wenn auch nur für die Augen des Bischofs sichtbar: er befand sich im Bereich seiner Stimme und durfte zu seinen Füßen sitzen. So faßte die Gemeinde die Vision des Petrus richtig auf. Als er den Märtyrertod gestorben war, brachte man seinen Leichnam in die von ihm gebaute Kirche, wo er bestattet werden sollte, und setzte ihn dort auf den Bischofsstuhl. Der Märtyrer durfte auf dem gleichen Throne mit Christus sitzen, und die Gemeinde jubelte ihm zu, als wenn er auf dem himmlischen Richterstuhl vor ihr säße und über ihrer aller ewiges Seelenheil zu entscheiden hätte[2].

Durch die Anekdote ist bezeichnet, in welchem Lichte man das Oberhaupt der Gemeinde sah. Der Bischof nahm Christi Platz[3]

[1] Eusebius h. e. 7, 30, 8. [2] Acta Petri Alex. bei Mai, Spicilegium Romanum 3, 691.

[3] Daß der Bischof Christi Platz einnimmt, auf dem Throne Christi sitzt, wird ausgesprochen bei Klemens Rekogn. 3, 66; im Briefe des Klemens an Jakobus 17; Hom. 3, 66 und 70. — Der bischöfliche Verfasser von Ps. Cyprian Adv. aleat. 1 legt

ein, regierte die Gemeinde an der Stelle und im Namen ihres unsichtbaren Herrn. Was er sagte, war der Wille Gottes, und mußte mit derselben Ehrfurcht aufgenommen werden wie eine Botschaft des Himmels[1]. Der Bischof war der Vater unter seinen Kindern, der Regent unter seinem Volke, vor allem aber der Vertreter Gottes in der Mitte seiner Verehrer. Ihm gebührte im Munde aller Christen die Anrede Vater[2], er wurde in Briefen als „heiliger Vater"[3] angesprochen, *sanctissime*[4], *religiosissime papa*[5], *beatissime ac gloriosissime papa*[6] genannt; und die Anrede wurde von Heiden übernommen[7]. Umgekehrt pflegte der Bischof einen Laien seinen Sohn zu nennen[8]. Erschien er in der Gemeinde, pflegten sich alle von ihren Sitzen zu erheben[9]; bei gegebener Gelegenheit fiel man vor ihm nieder und küßte seine Hände[10]; es war ein Vorzug, ihm seine Kleider ausziehen zu dürfen. Der alte Polykarp von Smyrna war nur selten dazu gekommen, sich selbst seiner Schuhe zu entledigen, „da immer jeder Gläubige sich beeiferte, zuerst seine Haut zu berühren"[11].

---

sich den *apostolatus* und die *vicaria Christi sedes* bei. — Die Didaskalia 5, S. 19 redet den Bischof an: „Erkenne deinen Platz, daß du als das Abbild des allmächtigen Gottes eingesetzt bist und die Stelle des allmächtigen Gottes innehast."

[1]) Vgl. die weitgehenden Äußerungen der Didaskalia 7, S. 31; 9, S. 45, 48; 15, S. 80.

[2]) S. unten Exkurs 39.

[3]) Tertullian De pud. 13 nennt im Hohn den römischen Bischof *benedictus papa;* der römische Klerus aber spricht von Cyprian im vollen Ernst als dem *benedictus papas* (Cyprian ep. 8, 1); Gregorius Thaumaturgus can. 1 redet einen unbekannten Bischof *ἱερὲ πάπα* an.

[4]) Donatus nennt Cyprian so in dem Fragment bei Hartel Bd. III, S. 272; nach K. G. Götz, Texte und Unters. N. F. Bd. IV, 1 ist dies der Anfang der cyprianischen Schrift Ad Donatum.

[5]) Die Synode von Arles an Silvester von Rom (Mansi II, S. 469).

[6]) Der römische Klerus von Cyprian (ep. 30, 8).

[7]) Den Polykarp nennt das aufgebrachte Volk von Smyrna den Vater der Christen (Mart. Polyc. 12, 2). — Der Prokonsul redet Cyprian als *papa* an (Acta Cypriani 3). — Ein heidnischer Duumvir nennt den Bischof Felix in der Adresse eines Briefes *parens* (Acta purgationis Felicis 4, 13). — Zur Erklärung trägt bei, daß es auch bei andern Religionsgemeinschaften üblich war, den Vorsteher als Vater zu bezeichnen. Die Leiter der Mithrasreligion führten den Titel *pater*, der erste unter ihnen hieß *pater patrum*. Cumont, Mithra, übers. von Gehrich. 2. Aufl. S. 142.

[8]) Z. B. Cyprian ep. 69.

[9]) In Cyprians Testimonien handelt der Abschnitt 3, 85 über das Thema: *Surgendum, cum episcopus aut presbyter veniat.*

[10]) Als die Presbyter von Alexandrien ihren Bischof Petrus um die Wiederaufnahme des Diakonen Arius ersuchen, fallen sie unter Tränen vor ihm auf den Boden und küssen seine Hände (Acta Petri bei Mai, Spic. Rom. III 678); als Petrus vor seinem Martyrium die letzten Anordnungen gegeben hatte, fallen die Presbyter vor ihm nieder und küssen ihm Hände und Füße (Mai a. a. O. S. 683).

[11]) Mart. Polycarpi 13. — Als der Bischof Fructuosus von Tarraco a. 259 das Amphitheater betrat, um dort den Märtyrertod zu sterben, bat ihn der Lektor Augustalis unter Tränen, ihm die Schuhe ausziehen zu dürfen (Acta Fructuosi usw. 3).

Schon in sehr früher Zeit, im Anfang des dritten Jahrhunderts, hatten wenigstens die römischen Bischöfe in dem Zömeterium der Gemeinde ihre eigene Gruft, in der sie allein beigesetzt wurden[1]). Es dauerte nicht mehr allzu lange, daß man die Todestage der hauptstädtischen Bischöfe im Kalender der Kirche notierte und ihnen am Grabe alljährlich eine Feier veranstaltete, wie den Märtyrern der Kirche[2]). Daß man sie später unter dem Altar der Kirche beisetzte, liegt auf derselben Linie. Der Bischof war von vornherein auf dem Wege, den Heiligen zugezählt zu werden.

Die übrigen Kleriker.

Der neugeweihte Bischof trat an die Spitze des Klerus, der ihn mitgewählt hatte, und es mußte seine Sorge sein, sich mit den einzelnen Persönlichkeiten abzufinden, auch wenn sie ihm etwa mit Mißtrauen entgegenkamen. Es war sein Recht, neue Kleriker zu ernennen und zu weihen[3]), und es wird im allgemeinen in seinem Belieben gestanden haben, ob er den Rat des Klerus und der Gemeinde vorher anhören wollte, oder ob er sich damit begnügte, ihnen von dem Geschehenen Mitteilung zu machen[4]). Er selbst glaubte nach göttlicher Weisung zu handeln[5]) und es konnten nur Gründe der Klugheit sein, wenn er es vorzog, nicht ganz selbständig zu verfahren. Die Stellen im Klerus waren ebenso wie der Episkopat selbst vielbegehrte Ehrenstellen[6]), so daß der Bischof seine Wahl nach Aus-

1) Die bekannte Papstkrypta in S. Callisto. Abbildung des Zustandes, in dem sie wieder aufgefunden wurde, bei de Rossi, Roma sotteranea Bd. II, tav. 1; Idealbild der Restauration zur Zeit des Damasus tav. Ia. Vgl. auch Wilpert, Papstgräber (erstes Ergänzungsheft zu de Rossis Roma sott.). — In Alexandrien hatten die Bischöfe ihre Grabstätte in der Kapelle des Markus auf dem Platz Bucolia (Acta Petri bei Mai, Spic. Rom. 3, 687. — In Konstantinopel wurden die Bischöfe zusammen mit den Kaisern in der Apostelkirche beigesetzt (Sozom. h. e. 2, 34; vgl. Sokrates h. e. 1, 40).

2) Im Chronographen v. J. 354 findet sich außer dem Verzeichnis der römischen Märtyrer auch eine Liste der römischen Bischöfe mit Angabe des Todestages und der Grabstätte — es wurde also ihr Gedächtnis alljährlich gefeiert. Im Kalendarium Karthaginiense sind die Heiligenfeste und die Gedächtnistage der Bischöfe von Karthago zusammen notiert.

3) Apost. Kirchenordnung 17: „Der eingesetzte Bischof... soll zwei Presbyter einsetzen, welche er für gut findet."

4) Cyprian hatte den Grundsatz, nichts ohne Zustimmung seines Klerus und seiner Gemeinde zu tun (ep. 14, 4); als er aber seine Gemeinde während der decischen Verfolgung auf längere Zeit verlassen mußte, nahm er selbständig Ordinationen vor: ep. 29 macht er der interimistischen Regierung seiner Gemeinde Mitteilung, daß er einen Lektor und einen Subdiakon ernannt habe, ep. 38 einen Lektor, ep. 39 ebenfalls, ep. 40 einen Presbyter. — Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 17) erzählt, Novatian wäre trotz des Widerspruchs des ganzen Klerus und vieler Laien zum Presbyter geweiht worden.

5) Vgl. Cyprian ep. 40.

6) Ein Walker Viktor in Cirta spendete 20 folles (= M. 2284), um Presbyter zu werden. Gesta apud Zenophilum 11.

wahl treffen konnte. Die erste Bedingung war bei allen Klerikern ein guter Ruf und ein tadelloses Vorleben[1]; daneben kamen für jeden klerikalen Grad besondere Anforderungen hinzu.

Die nächste Umgebung des Bischofs war das Presbyterium[2], dessen Mitglieder den Bischof bei den sakralen Handlungen zu vertreten hatten. Sie waren zu allen Funktionen berechtigt, die der Bischof ausübte, mit Ausnahme der Ordination, die sein Reservatrecht war[3]. Als die Gemeinden größer wurden, so daß sie über mehrere Kirchen verfügten, wurde es Sitte, einzelnen Presbytern die selbständige Versorgung einer Kirche zu übertragen[4], und damit

1) Phileas von Thmuis und Genossen (bei Routh, Reliquiae sacrae Bd. IV², S. 92): *Quoniam primum oportet conversationem et vitam eorum, qui ordinantur, cum magna scrupulositate scrutari.* — Elvira (vor 303) 24: Wer auswärts getauft ist, darf nicht Kleriker werden, *eo quod eorum minime sit cognita vita*; 30: Wer in seiner Jugend einmal die Ehe gebrochen hat, darf nicht Subdiakon werden; 80: Ein Freigelassener, dessen Herr Heide war, kann keine Weihe erhalten. — Neocaesarea (ca. 320) 8: Wenn das Weib Ehebrecherin ist, kann der Mann nicht Kleriker werden: 12: Wer in der Krankheit getauft wurde, darf nicht Presbyter werden. — Nicaea 325 c. 9 ist von genauer Untersuchung des Vorlebens die Rede; ein Sünder darf nicht Presbyter werden. — Tertullian De idol. 7 klagt darüber, daß *artifices idolorum* Kleriker würden. Es handelt sich hier um einen speziellen Fall. — Andrerseits schrieb man der Ordination eine sündentilgende Wirkung zu, wie der Taufe. Aus dem 9. Kanon von Neocaesarea sieht man, wie weit verbreitet der Glaube war, daß die Weihe alle Sünden wegnehme, allerdings mit Ausnahme der fleischlichen.

2) Den Ausdruck *presbyterium* gebraucht schon 1. Tim. 4, 14 für die Gesamtheit der Presbyter, Ignatius häufig; später z. B. Kornelius von Rom (Cypr. ep. 49, 2). — In mehreren apokryphen Schriften wird die Zahl der Presbyter auf 12 angesetzt; vgl. Klemens Rekogn. 3, 66; 6, 15; Hom. 11, 36; Testamentum d. n. Jesu Christi 34. — Die ägyptische Tradition behauptet, daß die alexandrinische Gemeinde von jeher 12 Presbyter gehabt habe, ein regierendes Kollegium, das aus seiner Mitte den Bischof wählte und sich selbst kooptierte (Eutychius Annales; Migne 111, 982). — Die Zwölfzahl stammt aus dem Vergleich der Presbyter mit den Aposteln, wie ihn Ignatius besonders liebt (Magn. 6; Trall. 2. 3. 7. 12; Smyrn. 8).

3) Can. Hippolyti 4 (Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 203): „Der Bischof ist dem Presbyter in jeder Beziehung gleich, abgesehen von dem Thron und der Ordination, weil jenem keine Macht zu ordinieren gegeben ist." — Hieronymus ep. 146 ad Evangelum: *Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?*

4) Epiphanius h. 68, 4 erzählt aus der Zeit vor der nicänischen Synode, daß die Kirchen in Alexandrien an je einen Presbyter verteilt waren; so war dem Arius die Baukaliskirche übergeben. — Das Testament der 40 Märtyrer setzt Presbyter an der Spitze kleiner Gemeinden in Kleinarmenien voraus; 1 heißt ein solcher „unser Presbyter und Vater". — Ancyra 314 c. 13 scheint geradezu den Presbytern einer Bischofstadt die Erlaubnis gegeben zu sein, in einer andern Diözese Presbyter und Diakonen zu ordinieren, wenn sie eine schriftliche Erlaubnis ihres Bischofs dazu besaßen. Voraussetzung ist offenbar, daß in der andern Diözese kein Bischof vorhanden war, d. h. daß dort überhaupt erst eine Gemeinde gegründet wurde. — c. 1 derselben Synode ist selbst von einer *cathedra* des Presbyters die Rede; ebenso Eus. De mart. Pal. 11, 2 der syrischen Rezension. — In der Präsenzliste der Synode von Elvira werden neben 19 Bischöfen 24 Presbyter aufgeführt. Die meisten von ihnen sind als alleinige Vertreter ihrer Gemeinden anwesend. Da viele aus kleinen Ortschaften stammen, liegt es nahe zu vermuten, daß sie diese Gemeinden selbständig regierten.

war eine Entwicklung angebahnt, die dem Presbyter eine Stellung gab, die der des Bischofs im wesentlichen gleich kam. In der ältesten Zeit, in der wir auch bei größeren Gemeinden nur eine Kirche voraussetzen dürfen, war das Presbyterium der Kreis der geistlichen Kollegen, der dem Bischof zur Seite stand bei seinem Auftreten im Angesicht der Gemeinde. Die Presbyter saßen rechts und links vom Bischof zu Seiten seines Throns in der Apsis der Kirche, sie unterstützten oder vertraten ihn bei seinem amtlichen Handeln, und traten auf seinen Ruf zu einer gemeinsamen Sitzung unter seiner Leitung zusammen, um wichtigere Angelegenheiten zu beraten. Der Bischof redete sie als seine „Mitpresbyter“[1]) an oder als seine „Mitliturgen“[2]) und die gleiche Ausübung derselben gottesdienstlichen Funktionen verband sie in heiligen Beziehungen[3]). Wie man von Anfang an auf den christlichen Gottesdienst den Begriff des Opfers angewandt hatte, indem man die Gebete und die Darbringungen der Gemeinde als Opfer bezeichnete[4]), so nannte man seit mindestens dem Ende des zweiten Jahrhunderts die Vollzieher der gottesdienstlichen Handlungen Priester. „Gott nimmt von niemand Opfer an, als durch seine Priester.“[5]) Man sprach von priesterlichen Geschäften[6]), dem priesterlichen Amt[7]), dem priesterlichen Rang[8]). Bischof und Presbyter sind die „Mittler zwischen Gott und seinen Gläubigen, Empfänger des Wortes und Prediger und Verkündiger desselben, Kenner der Schriften und der Aussprüche Gottes und Zeugen seines Willens, welche die Sünden aller tragen und (Gott) Rechenschaft über jeden geben werden“[9]). Und obwohl der neue Titel keineswegs für den Bischof charakteristisch war, da er ihn mit dem Presbyter teilte[10]), wurde doch keine andre Amtsbezeichnung für den Bischof so gern gebraucht, wie diese[11]). Der Dienst am Altar war der höchste und

[1]) Der Presbyter wird als der *συμπρεσβύτερος* des Bischofs bezeichnet in den von Wobbermin herausgegebenen liturgischen Gebeten (Texte und Unters. N. F. Bd. II, 3 b, S. 17, 28), von Dionysius Alex. (Eusebius h. e. VII 5, 6; 11, 3. 20), von Cyprian ep. 7; 71, 1 und sonst: *compresbyter*. — Bei dem Ausdruck *συγγέρων*, den Gregorius Thaumaturgus can. 5 gebraucht, ist es unklar, ob er sich auf einen Bischof oder einen Presbyter bezieht.

[2]) Petrus Alex. Über die Buße c. 14 scheint die Presbyter seine *συλλειτουργοί* zu nennen, während das Synodalschreiben (Eusebius h. e. 7, 30, 2) diesen Ausdruck auf Bischöfe, Presbyter und Diakonen zu beziehen scheint. — Die Apost. Kirchenordnung 18 nennt die Presbyter *συμμύσται* des Bischofs.

[3]) S. unten Exkurs 40.

[4]) S. oben Bd. 1, Exkurs 22.

[5]) Justin Dial. 116.

[6]) Tertullian De praescr. 41: *sacerdotalia munera*.

[7]) Tertullian De virg. vel. 9: *sacerdotale officium*.

[8]) Tertullian De exh. cast. 7: *ordo sacerdotalis*.

[9]) Didaskalia 8, S. 40.

[10]) Tertullian De exh. cast. 7. 11 nennt die höheren Kleriker Priester; Cyprian ep. 1, 1 spricht vom *sacerdotium* des Presbyters.

[11]) *Sacerdos* bezeichnet im allgemeinen den Bischof, z. B. Elvira (vor 303) 32. 48; *sacerdotium* = Episkopat: Passio Montani et Lucii 23.

heiligste, der im Bereich des Episkopats vorhanden war, und eventuell ließen sich aus ihm alle andern Ansprüche ableiten. Der Bischof wie der Presbyter war ein „Priester Gottes und Christi"[1]). Der Titel *antistes*, den man dem Bischof gab, hat ebenfalls die Bedeutung eines Vorstehers bei gottesdienstlichen Handlungen[2]). Wollte man Bischof und Presbyter unterscheiden, so nannte man den Bischof Oberpriester oder *pontifex*[3]), wie ebenfalls schon im dritten Jahrhundert nachzuweisen ist. Das Übliche aber war vorläufig für beide die gemeinsame Bezeichnung *sacerdos*.

Das heilige Amt begann bald auf seine Träger zurückzuwirken und ihnen besondere Standespflichten aufzuerlegen. Man fand es allmählich anstößig, daß die christlichen Priester zugleich Beamte und Kaufleute waren. Man verbot ihnen Märkte zu besuchen und Geschäfte zu treiben, Bürgschaften und Vormundschaften zu übernehmen[4]); Geldgeschäfte galten als besonders anrüchig und wurden beim Kleriker bestraft[5]). Unter dem Druck dieser Strömung mußte das Presbyterium mit der Zeit seine Zusammensetzung ändern. Während es in der ersten Zeit aus Handwerkern und kleinen Geschäftsleuten seine Mitglieder nahm, war man allmählich mehr auf den Kreis wohlhabender Privatleute angewiesen, denen ihr Besitz ein bequemes Leben gestattete, ohne daß sie für ihren Lebensunterhalt zu sorgen hatten. Es war dieselbe Klasse von Menschen, aus der die Stadt ihre Beamten nahm. Oder aber die Gemeinde mußte ihre Leistungen an ihre Beamten derart steigern[6]), daß sie dadurch von irdischen Sorgen befreit wurden. Es ist sowohl das eine wie das andre eingetreten.

Aus dieser Wurzel ist auch der Zölibat des Klerus entstanden. Wenn man, gemäß dem Zuge der Zeit, die Ehe nur nach ihrer geschlechtlichen Seite zu würdigen vermochte und sie daher als Konzession an die sinnliche Natur des Menschen auffaßte, mußte es wünschenswert erscheinen, daß die Leiter der Gemeinden der Natur nicht diesen Zoll bezahlten. Schon die Propheten der Urzeit hatten

---

[1]) *Sacerdos Dei et Christi* nennt Cyprian ep. 63, 18 den Bischof; Pontius, Vita Cypriani gebraucht den Ausdruck häufig; *Dei sacerdos:* Gesta apud Zenophilum 6.

[2]) *Antistes:* Tertullian De cor. 3; Cyprian häufig.

[3]) Tertullian De bapt. 17 nennt den Bischof *summus sacerdos*, Hippolytus Philos. praef. spricht von der *ἀρχιερατεία* des Bischofs, Didaskalia 9, S. 45 sagt von den Bischöfen: „Sie sind eure Hohenpriester." — Tertullian De pud. 1 nennt den römischen Bischof im Hohn *pontifex maximus*, aber Pontius Vita Cypr. 9 nennt Cyprian *Christi et Dei pontifex*, 11 *Dei pontifex*.

[4]) S. unten Exkurs 41.

[5]) Die Synoden von Elvira (vor 303) 20, Arles 314 c. 12 und Nicaea 325 c. 17 bestrafen Kleriker, die Wucher treiben, mit Exkommunikation.

[6]) Über die Besoldung des Klerus s. unten.

sich durch Fasten auf ihre Offenbarungen vorbereitet und, während der Geist durch sie sprach, sich der Gemeinschaft mit der Gattin enthalten[1]; dasselbe schien dem Bischof und dem Presbyter zu ziemen, welche am Altare dienten. Nur verwalteten sie täglich den Gottesdienst, waren also zu ständiger Enthaltung verpflichtet[2]. In vielen Gemeinden gab es Kreise von Asketen, Männer und Frauen, die sich der Enthaltsamkeit als einer besonderen göttlichen Gabe rühmen durften, und es war wünschenswert, daß der Klerus an Heiligkeit hinter ihnen nicht zurückstand. Der Zölibat der Geistlichen wird also von Anfang an als Ideal gegolten haben. Er wurde aber mit der Zeit energischer betont, je mehr die Eucharistie als Opfer galt, und der Bischof und Presbyter als Priester und Mittler angesehen wurde. Und es ließ sich eine solche Verpflichtung auch nur allmählich einführen. Der erste Schritt war, daß man die Einehe vom Kleriker wie vom Laien forderte, und von dieser Forderung für die Kleriker auch nicht nachließ, als sie sich für die Laien nicht mehr aufrecht erhalten ließ[3]. Es war das übrigens eine Bedingung, die auch für die Priester anderer Religionen galt, die also den Anschauungen der Zeit entsprach[4]. Schon damals aber gab es im Klerus Zölibatare; viele Bischöfe konnten sich rühmen, nie eine Ehe geschlossen zu haben[5]. Der zweite Schritt war, daß man den Klerikern

[1] S. oben Bd. 1, S. 91.

[2] Der Zölibat des Klerus hat also seine Wurzel in den Anschauungen über kultische Keuschheit.

[3] Schon 1. Timoth. 3, 2. 12; Tit. 1, 6 — in der Zeit vor dem monarchischen Episkopat — wird die Monogamie vom Bischof, Diakonen und Presbyter verlangt. — Tertullian betont die einmalige Ehe bei den Klerikern (Ad ux. I, 7; De monog. 11), und erzählt, daß Kleriker im Fall einer zweiten Ehe zuweilen abgesetzt worden wären (De exhort. cast. 7), macht aber als Montanist der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie *digami* als Presbyter dulde (De monog. 12); dieselbe Beschuldigung erhebt Hippolytus gegen die römische Kirche unter Kallistus: es wären Bischöfe, Presbyter und Diakonen ordiniert worden trotz zweimaliger oder dreimaliger Eheschließung (Hippolyt Philos. 9, 12). — Klemens von Alexandrien Strom. 3, 12 hebt ebenfalls die einmalige Ehe bei Klerikern und Laien hervor.

[4] Der *pater patrum* der Mithrasreligion durfte sich nur einmal verheiraten. Tertullian De praescr. haer. 40 und öfter.

[5] Tertullian De exh. cast. 13 hebt hervor, daß die Ehelosigkeit unter den Klerikern weit verbreitet war. — Der Bischof Melito von Sardes wird in diesem Sinn als Eunuch bezeichnet (Polykrates von Ephesus bei Eusebius h. e. 5, 24. Ps. Cyprian De singularitate clericorum 31. 37 nennt die Kleriker im allgemeinen *eunuchi*. — Kornelius von Rom war durch sein Zölibat für den Episkopat empfohlen (Cyprian ep. 55, 8). — Zur Zeit Valerians wird der Zölibat bei einem der Märtyrer-Bischöfe in Cirta besonders hervorgehoben. Es scheint Secundinus zu sein (Passio Mariani et Jacobi 3). — Die letzten Worte des Bischofs Felix von Tibiura bei Karthago († 303) lauten: *Quinquaginta et sex annos habeo in hoc saeculo, virginitatem custodivi* usw. — Auf der anderen Seite sind aus dieser ganzen Zeit auch Bischöfe bekannt, die in der Ehe lebten: um die Mitte des dritten Jahrhunderts Dionysius von Alexan-

verbot, nach der Ordination zu heiraten[1]), und es ist bezeichnend, daß das Verbot speziell den Presbytern und dem Bischof galt[2]). denn sie allein dienten dem Altare. Das ist der Standpunkt, auf dem die orientalischen Kirchen bis zum heutigen Tage stehen geblieben sind[3]). Den dritten Schritt tat im Westen die spanische Synode von Elvira (vor 303), indem sie bestimmte, daß alle Kleriker sich des Umgangs mit ihren Frauen zu enthalten hätten[4]). Man wollte nicht die Ehe, sondern den Geschlechtsverkehr verhüten: eine bezeichnende Bestimmung, die freilich nicht von der Weisheit des Gesetzgebers zeugt. Da die Strafe der Absetzung auf die Übertretung des Verbots stand, mußte es zur Heuchelei verführen. Beinahe hätte die Reichssynode von Nicäa den Zölibat in dieser Fassung zu einem allgemeinen Kirchengesetz erhoben, wenn nicht der Einspruch des Paphnutius es verhindert hätte[5]). Der letzte Schritt, das allgemeine Eheverbot, ist erst in der folgenden Periode und nur im Westen getan worden. Einige Nationalkirchen, die an der allgemeinen Entwicklung nicht teilnahmen, haben es gewagt, die Ehelosigkeit nicht als ein Ideal für ihren Klerus aufzustellen[6]).

drien (Eusebius h. e. 6, 40, 3; 7, 26, 2) und Chaeremon von Nilopolis (Eusebius h. e. 6, 42, 3), aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts Irenaeus von Sirmium (Passio Jrenaei 3f.) und Phileas von Thmuis (Acta Phileae usw. 1).

[1]) Hippolytus macht dem Bischof Kallistus von Rom den Vorwurf, er hätte es hingehen lassen, daß ein Kleriker heiratete, ohne ihn abzusetzen, als wenn dieser damit gar keine Sünde begangen hätte (Philos. 9, 12). — Ancyra 314 c. 10: Will ein Diakon nach der Weihe heiraten, muß er es bei seiner Ordination dem Bischof anzeigen. Er wird abgesetzt, wenn er ohne vorherige Anzeige heiratet.

[2]) Bezeichnend sind in dieser Beziehung die ehelichen Bestimmungen der Apostolischen Kirchenordnung. Zum Bischof ist eigentlich nur ein Mann geeignet, der zeitlebens Zölibatar war; aber auch ein Witwer ist nicht ausgeschlossen, falls er nur einmal verheiratet war (16). Ein Presbyter darf keinen ehelichen Umgang pflegen; er muß also ein älterer Mann sein (18). Für den Diakonen besteht nur die Pflicht der Monogamie (20). — Neocaesarea (ca. 320) 1: Ein Presbyter, der heiratet, wird abgesetzt.

[3]) In der abessinischen Kirche wird jeder, der lesen kann, auf seinen Wunsch zum Diakonen ordiniert; will er Priester werden, so pflegt er vorher zu heiraten, weil ihm das nachher nicht mehr gestattet ist (Prot. Real.-Enc. 1, 87, 10ff.). Will ein verwitweter Priester zum zweitenmal heiraten, muß er sein Amt aufgeben (a. a. O. 1, 88, 42ff.). In allen orientalischen Kirchen ist die Ehe nach der Ordination verboten (a. a. O. 8, 569, 30ff.).

[4]) Elvira (vor 303) 33.

[5]) Sokrates h. e. 1, 11; Sozomenus h. e. 1, 23.

[6]) In der ältesten Kirche Armeniens war das Gegenteil von Zölibat Sitte. „Der hohe Klerus war fast regelmäßig verheiratet, jungfräuliche Oberpriester werden als seltene Ausnahmen besonders erwähnt." Dieser Zustand nahm erst auf der Synode von Astisat ein Ende; sie fand angeblich i. J. 365 statt. So Gelzer in der Prot. Real.-Enc. 2, 76, 30ff. — Es ist hieraus aber noch nicht zu schließen, daß die Zustände in der armenischen Kirche wesentlich anders waren als im römischen Reich. Ansätze zur Erblichkeit des Episkopats finden sich auch hier. S. oben S. 7, Anm. 6. — Dagegen hat die persische Kirche den Zölibat wirklich bekämpft, nachdem sie sich von der Reichs-

Da die Bischöfe den Geist besaßen, durch die Handauflegung bei der Ordination, traten sie an die Stelle der alten Geistesträger der Christenheit, und es gab nicht wenige unter ihnen, zumal in der älteren Zeit, von denen man Worte und Taten berichtete, die sie im Geiste gesprochen und vollbracht hatten. Ignatius von Antiochien legte sich den Namen Theophorus, Gottesträger, bei[1]) und er erzählt selbst, daß auf seiner letzten Reise in Philadelphia in der Gemeindeversammlung der Geist über ihn kam. „Ich schrie in ihrer Mitte, mit lauter Stimme rief ich, mit Gottes Stimme: Haltet euch an den Bischof und an das Presbyterium und die Diakonen! Sie aber argwöhnten, als ich so redete, als wisse ich von einer Spaltung einiger (unter ihnen); doch der ist mein Zeuge, in dem ich gebunden bin, daß ich's von menschlichem Fleisch nicht wußte. Der Geist aber verkündete und sprach: Ohne den Bischof tut nichts; euer Fleisch wahret als einen Tempel Gottes, liebt die Einfalt, flieht die Spaltungen, werdet Nachahmer Jesu Christi, wie er Nachahmer ward seines Vaters!"[2]) Der alte Polykarp von Smyrna wird von seinem Biographen als ein „bewunderungswürdiger, apostolischer und von prophetischem Geist erfüllter Lehrer" gepriesen. „Denn jegliches Wort, das aus seinem Munde ging, ist entweder schon erfüllt oder wird noch erfüllt werden."[3]) Drei Tage vor seiner Gefangennahme träumte er, daß sein Kopfkissen verbrannte, und schloß daraus auf seine Todesart[4]). Und als er in das Stadium trat vor seinen Richter, und die feindselige Bevölkerung von Smyrna sah, rief ihm eine Stimme vom Himmel zu: Sei stark, Polykarpus, und mannhaft! Auch andre Christen wollten die Stimme gehört haben[5]). Melito von Sardes lebte ehelos und hatte sein ganzes Leben im Heiligen Geist geführt, wie man später von ihm rühmte[6]). Von dem Bischof Narcissus in Jerusalem erzählte man gar, daß, als einst in der Osternacht das Öl für die Lampen ausgegangen war, er Wasser in Öl verwandelt habe[7]). Gregor von Neocäsarea im Pontus, der Schüler des Origenes, führte den Beinamen der Wundertäter, und seine Darlegung des Glaubens hatte den Untertitel Offenbarung, weil sie ihm im Geiste gezeigt war[8]). Als Dionysius der Große von Alexandrien

---

kirche getrennt hatte. Auf der Synode des Jahres 486 gestattete sie allen Geistlichen die Ehe, auch die wiederholte, im Bewußtsein des großen Schadens, den die erheuchelte Keuschheit gebracht hatte (Chabot, Synodicon orientale. Paris 1902, S. 303ff.

[1]) Er nennt sich so in den Adressen seiner Briefe. [2]) Ignatius Philad. 7.
[3]) Martyrium Polycarpi 16, 2. [4]) Mart. Polyc. 5. [5]) Mart. Polyc. 9.
[6]) Polykrates von Ephesus (Eusebius h. e. 5, 24, 5). [7]) Eusebius h. e. 6, 9, 3.
[8]) Seine Lebensbeschreibungen wissen die erstaunlichsten Wunder von ihm zu berichten.

gewarnt worden war, ketzerische Bücher zu lesen, hatte er ein Gesicht und eine Stimme sprach zu ihm: „Lies nur alles, was du in die Hände bekommst. Denn du hast Fähigkeit genug, alles zu beurteilen und zu prüfen, und dies ist dir von Anfang an auch die Ursache des Glaubens geworden.“[1]) Es waren nicht nur die unerfahrenen Bischöfe, die sich durch Träume ihre Wege zeigen ließen. Auch der gebildete Cyprian erfuhr oft durch Gesichte den Willen Gottes. Während der decischen Verfolgung sah er im Traum einen Hausvater sitzen, ihm zur Rechten einen Jüngling mit allen Zeichen der Trauer, zur Linken einen andern, der ein Netz auswarf, um das umherstehende Volk zu fangen. Der Jüngling zur Rechten war darüber betrübt, daß seine Gebote nicht gehalten wurden, und dadurch erhielt der zur Linken die Erlaubnis vom Hausvater, seinen Fang zu machen[2]). Es sind natürlich Gottvater, Christus und der Teufel, der Urheber der Christenverfolgungen. Diese Vision könnte Hermas ebenso gehabt haben. Gesichte sagten dem Cyprian das Ende der Verfolgung voraus, und gaben ihm den Befehl, daß die Gemeinde fasten sollte[3]). Die Verfolgung des Gallus wurde ihm vom Geiste angekündigt[4]). Und als er sein Exil in Curubis angetreten hatte, wurde ihm in der ersten Nacht, die er in seinem Verbannungsorte zubrachte, sein künftiges Martyrium gezeigt. Ein Jüngling von übermenschlicher Größe führte ihn zum Prätorium, wo der Prokonsul das Urteil über ihn auf eine Tafel schrieb, ohne ihn zu fragen oder ihm eine Mitteilung davon zu machen. Der Jüngling stand hinter dem Rücken des Richters und teilte Cyprian durch Gesten mit, daß er enthauptet werden sollte. Cyprian bat um einen Tag Aufschub, um seine häuslichen Angelegenheiten ordnen zu können. Der Prokonsul machte wiederum eine Notiz in seinem Diptychon, ohne sich zu äußern, aber der Engel telegraphierte ihm durch eine Handbewegung, daß seine Bitte gewährt sei. Cyprian erzählte am andern Morgen seiner Begleitung den Traum; es war am 14. September 257. Am 14. September 258 wurde er enthauptet. Der eine Tag des Traumes hatte ein Jahr bedeutet. Sein Diakon Pontius, der ihn damals begleitete, hat die Erzählung aufbewahrt[5]). — Über die Visionen des Petrus von Alexandrien hatten wir schon oben berichtet. Eine spätere koptische Erzählung will wissen, daß ihm einst in Oxyrynchus im Traum geoffenbart wurde, daß ein Presbyter dieser Gemeinde, den er gerade zum Bischof ordinieren wollte, ein großer Sünder sei, und es wäre ihm gelungen, den Heuchler zu entlarven. Zugleich hätte

---

1) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 7, 3). 2) Cyprian ep. 11, 4.
3) Cyprian ep. 11, 6. 4) Cyprian ep. 57, 5. 5) Pontius Vita Cypriani 12.

er den Befehl erhalten, nach Alexandrien zurückzukehren, um dort Märtyrer zu werden[1]). Als während einer Pestepidemie sich viele reiche Leute zur Taufe drängten, erschien ihm ein Engel im Schlafe und sagte: Wie lange schickt ihr Geldsäcke hierher, die zwar versiegelt sind, aber ganz leer und ohne Inhalt[2]).

Die Kraft des Geistes zeigte sich bei Bischöfen und Presbytern vor allem in der Vertreibung böser Geister[3]) und der Heilung von Krankheiten, die eben durch die Dämonen hervorgerufen waren. Daher hören wir von manchen höheren Klerikern, daß sie berühmte Ärzte waren. Ein Bischof Theodotus in dem syrischen Laodicea stand in diesem Ruf[4]); etwas später lebte ein bischöflicher Arzt in Tiberias[5]). Der Presbyter-Arzt Dionysius in Rom ist vielen durch seine Grabschrift in San Callisto bekannt[6]); der Presbyter Zenobius, in Sidon wird von Eusebius als „der vorzüglichste Arzt" bezeichnet; er starb in Antiochien[7]). In dieser Zeit beginnt man, Kleriker mit dem Ehrennamen der „Geistlichen" zu benennen[8]). Man sieht, was von den Wirkungen des Geistes in der bischöflichen Kirche noch lebte, war auf den Bischof und seinen Klerus übergegangen.

Waren die Presbyter die Kollegen des Bischofs, unter denen er der erste war, so waren die Diakonen seine Diener. Sie standen ihm zur Seite bei allen amtlichen Funktionen, und vermittelten den Verkehr zwischen ihm und der Gemeinde. Zumal in der ältesten Zeit haben wir uns den Bischof ständig von einem oder mehreren Diakonen begleitet zu denken. Sie richteten das gottesdienstliche Lokal her zur kirchlichen Feier[9]), beim Gottesdienst standen sie an der Kirchtüre, wiesen den einzelnen ihre Plätze an, nahmen die Fremden auf und suchten Störungen fernzuhalten[10]). War etwas bekannt zu machen, so waren sie die Herolde des Bischofs[11]). Sie halfen bei der

---

1) Carl Schmidt in Texte und Unters. N. F. Bd. V, 4 b, S. 9 ff.

2) Johannes Malalas (Migne 87, 198).

3) Der Bischof Sotas von Anchialus in Thrazien versuchte den Dämon der montanistischen Prophetin Priscilla auszutreiben (Serapion von Antiochien bei Eusebius h. e. 5, 19, 3). 4) Eusebius h. e. 7, 32, 23. 5) Epiphanius h. 30, 4.

6) *Διονυσίου ἰατροῦ πρεσβυτέρου* de Rossi Roma sotteranea Bd. I tav. 21, 9.

7) Eusebius h. e. 8, 13, 4.

8) Ein afrikanischer Bischof Fortis schreibt an den Klerus und die Senioren (über diese s. unten) der Gemeinde Cirta: *vos, qui spiritales estis* (Gesta apud Zenophilum 7). — Ps. Cyprian De singularitate clericorum 44 bezeichnet ebenfalls die Kleriker als *spiritales*.

9) In Jerusalem hatten um das Jahr 200 die Diakonen für die Lichter und Lampen bei der nächtlichen Osterfeier zu sorgen (Eusebius h. e. 6, 9, 2).

10) Didaskalia 12, S. 68.

11) In den orientalischen Liturgien der späteren Zeit ist das *κηρύττειν* die spezielle Befugnis des Diakons.

Verteilung der Eucharistie und überbrachten die heilige Speise nach dem Schluß des Gottesdienstes denen, die aus Krankheit oder einer andern Ursache hatten fernbleiben müssen[1]), sammelten die Almosen ein, welche die Gemeinde dem Bischof darbrachte[2]) und standen bei der Austeilung dem Bischof mit Rat und Tat zur Seite[3]). Die Vorräte und die Kasse der Gemeinde stand zu ihrer Verfügung[4]); an die Diakonen wandte man sich, wenn man dem Bischof irgendein Anliegen vorzutragen hatte[5]). Sie hatten die Kranken der Gemeinde zu versorgen, und die Begräbnisse standen unter ihrer Aufsicht[6]). War eine Verfolgung ausgebrochen, so versorgten die Diakonen die Bekenner im Gefängnis mit allem Notwendigen; und war ein Märtyrer für seinen Glauben gestorben, so sorgte der Diakon für seine Bestattung[7]). Der Bischof und seine Diakonen waren unzertrennlich wie ein Kommandeur und sein Adjutant[8]). Dasselbe meint die Didaskalia, wenn sie den Diakonen das Ohr, den Mund, das Herz und die Seele des Bischofs nennt, wenn sie die beiden mit Moses und Aaron vergleicht und ihnen zuruft: „Wenn ihr beiden eines Sinnes seid, ist durch eure Übereinstimmung auch Friede in der Kirche“[9]). Es gab wohl in allen Gemeinden mehrere Diakonen, unter denen der Bischof die vielen Geschäfte, die sie zu besorgen hatten, verteilte; aus ihnen wird er sich auch seine Umgebung ausgesucht haben. Man faßte allgemein die Almosenpfleger in Jerusalem (Apostelgeschichte 6) als die Vorläufer der Diakonen auf, was ja durchaus richtig war, und glaubte deshalb auch in größeren Gemeinden nicht mehr als sieben Diakonen anstellen zu dürfen, um dem Vorbild der apostolischen Zeit treu zu bleiben[10]).

Die Diakonen müssen die populärsten Beamten der Gemeinde gewesen sein. Der Bischof stand zu hoch, um sich um das einzelne und den einzelnen kümmern zu können; er war in vielen Fällen zu sehr gefürchtet, um beliebt zu sein. Die Presbyter kamen, solange sie nicht selbständig den Gottesdienst einer Kirche versahen, zu wenig mit der Gemeinde in Berührung und traten überhaupt zurück. Der Diakon aber stand überall vornean, wo die christliche Gemeinde als gottesdienstliche Gemeinschaft und als Liebesgemeinschaft sich darstellte. Er war allen Christen der Stadt bekannt, war mit vielen

---

1) Justin Apol. 1, 67. 2) Didaskalia 9, S. 45. 3) Didaskalia 7, S. 26.
4) Cyprian ep. 51, 1. 5) Didaskalia 9, S. 46. 6) Didaskalia 16, S. 86.
7) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 11, 24).
8) S. unten Exkurs 42. 9) Didaskalia 11, S. 59; 9, S. 47.
10) Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 11) erwähnt, daß es im Jahre 251 in Rom 7 Diakonen und 7 Subdiakonen gab, neben 46 Presbytern. — Neocaesarea (ca. 320) 15: In keiner Gemeinde dürfen mehr als 7 Diakonen sein, auch wenn die Stadt noch so groß ist.

in persönliche Berührung gekommen, alles Gute ging durch seine Hand; der Diakonat war vielleicht ein schweres, aber ein dankbares Amt. Das nahe Verhältnis zum Bischof konnte ebenfalls nur dazu dienen, die persönliche Stellung des Diakonen zu heben. Als im Laufe des dritten Jahrhunderts die Orte, an denen regelmäßiger Gottesdienst gehalten wurde, in Stadt und Land, sich stark vermehrten, wurde den Diakonen vielfach die selbständige Versorgung einer Kirche oder einer Landgemeinde übertragen. Sie versahen dort den ganzen Gottesdienst, auch die Eucharistie[1]), und erteilten alle sakralen Weihen, soweit sie nicht dem Bischof reserviert waren, selbst die Taufe[2]). Damit wurden die Diakonen den Presbytern gleichgestellt, nachdem sie ihnen an tatsächlicher Bedeutung längst vorangegangen waren. An diesem Punkte griff aber die kirchliche Gesetzgebung ein. Es war so viel Erinnerung an die ursprüngliche Stellung des Diakonen vorhanden, daß man es nicht übers Herz brachte, den Diener zum Herrn zu machen[3]). Darum wurden die Diakonen aus den selbständigen Stellungen entfernt, die Eucharistie darzubringen wurde ihnen verboten[1]), sie sollten keine Priester werden. Vor allem wurde ihre Unterordnung unter die Presbyter auf alle Weise markiert; die Diakonen sollten beim Gottesdienst keinen Sitzplatz haben, wie die Presbyter, sondern sollten ihnen zur Seite stehen oder hin und her gehen, als die Diener der Gemeinde. Selbst auf den Synoden kam ihnen nur ein Stehplatz zu[4]). Die Eucharistie sollten zwar die Diakonen verteilen, aber nicht an die Presbyter; vielmehr sollten sie selbst die Eucharistie aus der Hand des Bischofs oder eines Presbyters erhalten, und erst nach ihnen[5]). Durch solche Mittel hoffte man die Übergriffe der Diakonen beseitigt zu haben; ihre Popularität gab ihnen trotzdem immer wieder eine Bedeutung, die über ihre amtliche Stellung hinausging.

Gegen Ende unseres Zeitraums wurde der Archidiakonat geschaffen[6]). Es scheint nur ein Titel zu sein für den Diakonen, den

[1]) Arles 314 c. 15.

[2]) Elvira 77 wird ein *diaconus regens plebem* erwähnt, der selbständig tauft.

[3]) Hieronymus ep. 146, 1 bringt den Gesichtspunkt, von dem sich die Kirche leiten ließ, gut zum Ausdruck, wenn er spottet: *Quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?*

[4]) In der Überschrift der Canones von Elvira heißt es: *Cum consedissent sancti et religiosi episcopi in ecclesia Eliberitana* ... folgen die Namen ... *item presbyteri* ... folgen die Namen ... *residentibus cunctis, adstantibus diaconibus et omni plebe* ...

[5]) Nicaea c. 325 c. 18.

[6]) Die syrische Lebensbeschreibung des Gregorius Thaumaturgus († ca. 270) a. a. O. S. 251 erwähnt seinen Archidiakon, aber vielleicht gibt sie ihm diesen Titel vom Standpunkt ihrer Zeit aus. — Optatus von Mileve I, 16 nennt Cäcilian (s. unten Exkurs 42) den Archidiakon von Karthago in der Zeit Diokletians.

sich der Bischof zur persönlichen Begleitung ausgewählt hatte, und der daher eine Vertrauensstellung über seinen Kollegen einnahm.

Eine der einschneidendsten Neuerungen, die seit dem Entstehen des monarchischen Episkopats sich durchsetzte, war der Grundsatz, daß Frauen zur Regierung der Gemeinde untauglich seien und im Gottesdienst zu schweigen hätten. Das war in der ältesten Kirche ganz anders gewesen. Damals hatten neben den Männern überall auch Frauen sich in den Dienst des Evangeliums gestellt, waren als Apostel umhergegangen, hatten in prophetischen Reden den Anstoß zur Gründung von Gemeinden gegeben und sie nicht selten längere Zeit geleitet[1]). Die katholische Kirche wußte aber, was sie wollte, und warum sie den Frauen das öffentliche Auftreten in der Gemeinde untersagte. Prophetische Weiber mußten auf die Dauer das Ansehen der Gemeinden schädigen. Die Ekstase gefährdete bei einer jungen Frau die Zucht, bei einer älteren die Würde, und schadete der Zurückhaltung, die man von der Frau im Altertum in höherem Grade erwartete als von der modernen. In Erweckungsperioden mag man sich über derartige Rücksichten und über das Urteil der Welt hinwegsetzen; geordnete Gemeinden konnten das nicht mehr. Es scheint aber, als wenn es neben solchen Erwägungen über weiblichen Takt noch andre Überlieferungen gewesen sind, die der Frau ihre alte Stellung in der Gemeinde beschränkten. Eine römische Anschauung von der Würde des Beamten mag hineingespielt haben, vielleicht auch eine religiöse Überlieferung, daß das Weib zu kultischen Handlungen unfähig sei. Die Strömung, die der Frau feindlich war, war im Westen des Reiches stärker als im Osten. Im Westen entrüstete man sich darüber, wenn eine Frau sich sakrale Funktionen anmaßte, wenn sie taufte, die Eucharistie darbrachte, lehrte und die Sündenvergebung erteilte[2]); man hat die Frauen schon im zweiten Jahrhundert aus den geistlichen Stellen entfernt, während im Osten der Prozeß länger dauerte[3]). In der Zeit dieser Bewegung

[1]) S. oben Bd. 1, S. 91 ff.

[2]) Sehr energische Äußerungen gegen sakramentale Handlungen von Frauen finden sich bei Tertullian De bapt. 17. Noch in seiner montanistischen Zeit spricht er sich dahin aus: „Es ist einem Weibe nicht gestattet zu reden, aber auch nicht zu lehren, noch zu taufen, noch darzubringen, noch irgendein männliches Geschäft, geschweige denn ein priesterliches Amt sich beizulegen" (De virg. vel. 9).

[3]) In der Apostolischen Kirchenordnung 24—28 findet sich eine fingierte Disputation unter apostolischen Autoritäten darüber, ob Frauen zum Altardienst zuzulassen sind. Die Apostel entscheiden sich dagegen. — Die Didaskalia kämpft einen energischen Kampf gegen die alten Rechte der Frauen. 15, S. 76: die Witwe soll unter keinen Umständen sich ein Lehramt anmaßen. S. 80: ihr Verkehr mit der Gemeinde

sind in das 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes jene berühmten Worte, die sich gegen das öffentliche Auftreten der Frauen in der Gemeinde richteten, eingeschoben worden[1]).

Man ging zunächst nicht allzu radikal vor, und ließ die Frauen wenigstens als Dienerinnen der Gemeinde zu. Sie waren als solche schwer zu entbehren. Solange die Gemeinde von dem Haß der Heiden umlauert war und die Schritte ihrer Beamten mit Argwohn betrachtet wurden, konnte man einen jungen Diakon nicht an das Krankenbett christlicher Frauen schicken; und bei der Taufe erwachsener Frauen schien es angebracht, eine Frau mitwirken zu lassen, da der Ritus forderte, daß der Täufling sich seiner Kleider entledigte. Man schuf daher ein viertes klerikales Amt, das der Witwen. Aus den verwitweten Frauen der Gemeinde wurden solche ausgewählt, die nur in einer Ehe gelebt[2]) und etwa das fünfzigste Lebensjahr erreicht hatten[3]). Man hielt an der Altersgrenze nicht allzu streng fest, und nahm gelegentlich auch daran keinen Anstoß, ältere Jungfrauen als „Witwen" anzustellen[4]). Sie wurden durch einen kirchlichen Akt in ihr Amt eingeführt und mußten dabei das Gelübde ablegen, nicht zu heiraten[5]). Ihre Aufgabe war im wesentlichen die weibliche Krankenpflege und die Vertretung des Diakons in solchen Fällen, wo eine Frau besser am Platze war als ein Mann. Bis ins dritte Jahrhundert hat es überall in der Kirche die vier klerikalen Grade, Bischof, Presbyter, Diakon und Witwe, gegeben[6]). Seit dem dritten Jahrhundert schieden sich aber Orient und Okzident

steht unter der Kontrolle des Bischofs und der Diakonen. Vor allem darf sie nicht mit Sündern verkehren, die aus der Gemeinde ausgewiesen sind: sie soll sich also nicht in die bischöfliche Bußdisziplin einmischen. S. 81: sie darf nicht taufen.

[1]) 1. Korinther 14, 33—35.

[2]) Die einmalige Ehe vor der Witwenschaft betont 1. Tim. 5, 9; ebenso Tertullian Ad ux. I, 7.

[3]) 1. Tim. 5, 9 setzt in Sorge vor einer Ehe der Witwe das sechzigste Lebensjahr fest; Tertullian De virg. vel. 9 bleibt bei der apostolischen Vorschrift; die Didaskalia 14, S. 74 geht auf ein Alter von fünfzig Jahren herunter.

[4]) Ignatius Smyrn. 13 erwähnt „Jungfrauen, die Witwen heißen". — Tertullian De virg. vel. 9 kennt einen Fall, daß ein Mädchen unter zwanzig Jahren in den Witwenrang eingesetzt wurde. Er mißbilligt das energisch.

[5]) Die kirchliche Einsetzung der Witwe wird mehrfach angedeutet; der Akt wird beschrieben in der Ägyptischen Kirchenordnung 37 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 71 ff.). Um ihre Ansprüche herabzustimmen, wurde sie nicht wie die übrigen Kleriker unter Handauflegung und Gebet ordiniert, sondern nur in ihr Amt eingesetzt.

[6]) Die Zeugnisse über die vier klerikalen Grade: Bischof, Presbyter, Diakon, Witwe, sind zahlreich und sie stammen aus dem Westen wie aus dem Osten der Kirche. Tertullian de monog. 11; De praescr. haer. 3; Klemens von Alexandrien Paed. 3,12; Origenes De orat. 28, in Luc. hom. 17; in Joan. II; Klemens Homil. 3, 71 (?); 11, 36; Rekogn. 3, 66 (?); 6, 15.

durch ihre verschiedene Stellung zum weiblichen Diakonat. Im Westen entfernte man die Frauen überhaupt aus dem kirchlichen *ordo*, im Osten aber schuf man ein neues weibliches Amt, das der Diakonissen [1]). Es war nichts weiter als eine Fortsetzung des alten Witwenamtes. Man wählte nur den neuen Titel, weil er besser als der der Witwe die Diakonisse als Dienerin bezeichnete, die zu selbständigen Handlungen in der Gemeinde unfähig war. In dieser Form hat der weibliche Diakonat im Orient noch Jahrhunderte bestanden, während der Westen die Diakonissen nie gekannt hat [2]).

Zur selben Zeit, etwas vor der Mitte des dritten Jahrhunderts, ging vom Westen eine andre Neuerung aus, die dem Klerus der Kirche ein ganz neues Aussehen gab. Es wurden nicht weniger als fünf klerikale Grade geschaffen, die sämtlich unter den bisherigen standen, die *ordines minores*. Die fünf neuen Klassen von Klerikern waren die Subdiakonen, die Akoluthen, die Exorzisten, die Lektoren und die Ostiarier. Von ihnen hatte nur das Lektorenamt eine Vorgeschichte, die vier andern Grade waren neu.

Der Lektor hatte die Aufgabe, die Heiligen Schriften im Gottesdienst zu verlesen. In den kleinen Gemeinden der Urkirche, die im wesentlichen aus ungebildeten Mitgliedern bestanden, mag es nicht immer leicht gewesen sein, einen guten Vorleser zu finden. Denn die Heiligen Schriften waren ohne Wortabteilung geschrieben, und es bedurfte einiger Übung, um sie vortragen zu können. Andrerseits legte man auf die öffentliche Vorlesung einen großen Wert: auf diesem Wege erwarben sich die meisten Christen ihre Bibelkenntnis. Der Lektor war also im Gemeindeleben eine ebenso notwendige wie wichtige Persönlichkeit, und es ergab sich von selbst, daß er an die Vorlesung der Heiligen Schrift zugleich ihre Auslegung anschloß; stand es doch in der alten Zeit jedermann frei, im Gottesdienst zu reden. Noch im Jahre 303 starb in Cäsarea ein Lektor Alphaeus, der gerühmt wurde als ein Prediger und Lehrer des Wortes Gottes [3]). Aber in der Zeit vor der Mitte des dritten Jahrhunderts scheint der Lektorat nicht überall ein Amt gewesen zu sein; die gottesdienstliche Lektion wurde übernommen von jedem, der dazu imstande

---

[1]) Über die Diakonissen vgl. die Didaskalia 9, S. 45; 16, S. 85. — Nicaea 325 c. 19 erwähnt, daß die Diakonisse — ebensowenig wie früher die Witwe; S. 26, Anm. 5 — keine Handauflegung bei der Einsetzung in ihr Amt erhielt. — In Ägypten hat es um das Jahr 300 noch keine Diakonissen gegeben: sie fehlen in dem Euchologium des Serapion von Thmuis. Im Gebet n. 25 wären sie zu nennen gewesen (Texte u. Unters., N. F., Bd. 2, 3b, S. 17f).

[2]) Vgl. Prot. Real-Enz. Bd. 4, 617 ff.

[3]) Eusebius De mart. Palaest. c. 1 der syrischen Rezension.

war, ebenso wie die Predigt[1]; ein klerikaler Rang wurde der Lektorat erst seit der Schaffung der *ordines minores*. Mit dem Amt der Exorzisten wurde ebenfalls eine Funktion an ein Amt gebunden, die bis dahin von jedermann ausgeübt worden war. Die bösen Geister zu vertreiben, hatte in der ältesten Zeit sich jeder angelegen sein lassen, der den Geist Gottes besaß, vor allem die Apostel, Propheten und Evangelisten, in denen der Geist am mächtigsten sich erwies[2]. Noch Tertullian erklärt jeden Christen dazu imstande, Dämonen zum Sprechen zu bringen und auszutreiben[3]. Es bedeutete eine Geringschätzung der Gaben des Geistes Gottes, wenn nunmehr die Ausübung des Geisterbannes einem niedern Kleriker übertragen wurde[4], der die wirkungskräftigen Formeln sprach, und damit Menschen und Häuser zu schützen oder zu exorzisieren hatte. Was man gewaltigen Persönlichkeiten und in außerordentlichen Situationen gern glaubt, wurde damit zu einer regelmäßigen Funktion der Kirche degradiert und in den Geschäftsbereich des kirchlichen Amts gezogen.

Die übrigen neuen Beamten, der Subdiakon, der Akoluth und der Ostiarier, waren dazu bestimmt, Geschäfte zu übernehmen, die bis dahin von den Diakonen versehen worden waren. Der Subdiakonat wurde eingeführt als Vertretung der Diakonen, weil man wegen Apostelgeschichte 6 die Siebenzahl der Diakonen nicht zu überschreiten wagte; man schuf daher einen neuen *ordo* mit denselben Funktionen[5]. Die Akoluthen sollten persönliche Begleiter und Boten des Bischofs[6] sein: bis dahin hatten die Diakonen den Bischof begleitet und seine Briefe überbracht[7]. Der Ostiarius hatte seinen Platz an der Kirchtür, wo ebenfalls bis dahin der Diakon gestanden hatte[8]. Man kann daraus schließen, was zur Schaffung der *ordines minores* geführt hat. Die Arbeiten des Diakonats waren so umfangreich geworden, daß sie in großen Gemeinden von sieben

---

1) Die Didaskalia 12, S. 70 setzt voraus, daß in einer Gemeinde kein Lektor vorhanden ist, vielmehr der Bischof die Vorlesung der H. Schrift übernimmt. — Eine besondere Wertschätzung des Amtes ist auch daraus zu erschließen, daß sich ein Lektor Pollio in Cibalae im Jahre 304 als *primicerius lectorum*, den ersten Lektor, vorstellt (Passio Pollionis c. 2). 2) S. oben Bd. 1, S. 145 f.

3) Tertullian Apol. c. 23. 4) S. unten Exkurs 43. 5) S. unten Exkurs 44.

6) Cyprian nimmt als Briefboten gern Akoluthen; vgl. ep. 7; 45, 4; 49, 3; 59, 1. 9; 77, 3. Aber auch Subdiakonen kommen häufig in dieser Rolle vor; vgl. ep. 8; 36, 1; 45, 4; 77, 3. — Die Grabinschrift eines römischen Akoluthen (bei Wilpert, Papstgräber 98 ff.) zählt seine Dienstreisen auf. — Unter diesen Umständen ist es besonders interessant, daß die römische Gemeinde im Jahre 251 nicht weniger als 42 Akoluthen angestellt hatte (Eusebius h. e. 6, 43, 11).

7) In den Briefen des Ignatius sind die Diakonen Reisebegleiter und Briefboten des Bischofs. — Im Jahr 215 schickte Demetrius von Alexandrien Briefe nach Palästina durch Diakonen (Eusebius h. e. 6, 19, 17). 8) Didaskalia 12, S. 68.

Männern nicht mehr auszuführen waren. Ein andres Motiv ist ebenso wenig zu verkennen. Der Diakon schob alle Funktionen, die einem Diener mehr anstehen als einem Herrn, dem Unterpersonal zu. Der Diakon war, wie die ganze Gemeinde, mit der Zeit vornehmer geworden. Darum wurden ihm die mechanischen Dienste genommen, und er behielt nur die Armenpflege und den Altardienst in der Hand, die auch von einem höher stehenden Manne versehen werden konnten. Es brauchen nicht einmal profane Erwägungen gewesen zu sein, die den Diakonen entlasteten. Vielleicht hat die Rücksicht auf den Gottesdienst in erster Linie gestanden. Der Diakon diente am Altar, nahm die Oblationen der Gemeinde in Empfang und teilte die Eucharistie der Gemeinde aus. Die Würde des Kultus schien es zu erfordern, daß ihm die niedern Dienste abgenommen wurden. Darum versah sich die Kirche nach antiker Weise mit einem Heer von Unterbeamten, die sie aber sämtlich zum Klerus rechnete.

In den Schriften des Tertullian, der bald nach 220 starb, und in denen des Hippolytus, der 235 verbannt wurde, kommen die *ordines minores* noch nicht vor; zur Zeit Cyprians von Karthago (seit 248) und des Kornelius von Rom (seit 251) sind sie vorhanden. Da sie eine abendländische Schöpfung sind und man nach den Motiven, die zu ihrer Entstehung geführt haben, ihren Ursprungsort mit Sicherheit in eine Großstadt verlegen darf, wobei man zuerst an Rom denkt, ist mit einiger Wahrscheinlichkeit der Bischof Fabian von Rom (236—250) als ihr Urheber zu bezeichnen. Der Zeitpunkt ist nicht zufällig. Durch die bis dahin unerhörte Gunst des Kaiserhauses der Severer, vor allem des letzten Kaisers dieser Linie, Alexander Severus, und seiner Mutter Julia Mamaea, hatte die Kirche gewaltige Fortschritte gemacht, so daß sie sich genötigt sah, ihren Klerus auszubauen und umzugetalten. Falls Rom der Ursprungsort der Organisationsänderung ist, hat sich seine Neuschöpfung sehr bald nach Afrika verbreitet und wohl überhaupt im Abendland Eingang gefunden. Nach einiger Zeit sind die *ordines minores* auch nach Alexandrien[1]) und dem übrigen Orient gekommen, aber nicht

[1]) In der decischen Verfolgung, als der Bischof und zwei Presbyter sich in Sicherheit brachten, blieben in Alexandrien zurück vier Presbyter und sämtliche Diakonen, drei an der Zahl (Dionysius von Alexandrien bei Eusebius h. e. 7, 11, 24). Da sie gerade auch die niedern Dienstleistungen bei den Gefangenen und Märtyrern zu versehen hatten, ist zu schließen, daß es damals in Alexandrien *ordines minores* noch nicht gab. Sie hätten bei dieser Gelegenheit erwähnt werden müssen. — In Wobbermins liturgischen Gebeten, die sicher aus Ägypten stammen und der Zeit um 300 angehören mögen, kommen von niederen Klerikern nur Subdiakonen, Lektoren und Hermeneuten vor, in einer Aufzählung, in der die Kleriker vollzählig genannt werden (Texte und Unters. N. F. Bd. II, 3 b, S. 18).

vollzählig. Die Akoluthen scheinen dem Osten unbekannt geblieben zu sein.

Wo eine zweisprachige Bevölkerung existierte, wie in Palästina und Ägypten, wurde neben dem Lektor ein Hermeneut angestellt, der die Heiligen Schriften in die Landessprache übersetzte[1]: in Palästina ins Aramäische, in Ägypten ins Koptische. Es mag öfter vorgekommen sein, daß jemand Lektor und Hermeneut in einer Person war, wie jener Procopius in Cäsarea[2]. Denn es liegt im Interesse des würdigen Gottesdienstes, daß Vorlesung und Übersetzung von derselben Persönlichkeit besorgt werden.

Erst gegen Ende des dritten Jahrhunderts scheint der *ordo* der Kopiaten oder Fossoren geschaffen zu sein, der die Bestattung der Toten zu besorgen hatte, also wiederum den Diakonen eins ihres Geschäfte abnahm[3]. Und da es bis dahin christliche Sitte gewesen war, daß die wohlhabenden Christen für die Beerdigung der ärmeren Glaubensgenossen Sorge trugen[4], kann man auch hier wieder sagen, daß ein freier Liebesdienst in ein kirchliches Amt verwandelt wurde. Da der *ordo* der Fossoren später geschaffen war als die andern, kamen die Totengräber in ein unklares Verhältnis zu den übrigen *ordines minores;* sie wurden bald dazu gerechnet, bald aber nicht[5].

Alle Kleriker wurden durch einen kirchlichen Akt, die Ordination[6], in ihr Amt eingeführt. Wo es notwendig war, wie beim Lektor, wurde eine eingehende Prüfung seiner Befähigung zu dem Amt vorgenommen[7], und es wurde beim Ritus der Ordination der Unterschied des verschiedenen Grades der Würde markiert[8]. In kleineren Gemeinden wurden zuweilen mehrere Ämter von einer Person versehen. In dem böotischen Theben lernen wir einen Diakon und Lektor aus seiner Grabschrift kennen[9]; in Skythopolis in Palästina

---

1) Eusebius De mart. Palaest. 1 (der syrischen Rezension): Prokopius († 303) war Lektor, Hermeneut und Exorzist in Skythopolis. „Er übersetzte griechische Sprache ins Aramäische." — Epiphanius De fide 21 erwähnt ebenfalls einen ἑρμηνευτής — In Ägypten finden wir den ἑρμηνεύς in einem Gebet des Serapion von Thmuis um 300 (Texte und Unters. Bd. II, 3 b, S. 18).

2) S. die vorige Anmerkung. 3) S. unten Exkurs 45. 4) S. Bd. 1, S. 194, A. 1.

5) Vgl. die in Prot. Real.-Enz. Bd. XI, S. 36 aufgeführten Beispiele.

6) Der Ausdruck für die Amtseinsetzung ist *ordinare; ordinatio clerica.*

7) Cyprian ep. 29.

8) Die Einsetzung eines Bischofs, Presbyters und Diakonen erfolgt unter Handauflegung und Gebet; beides fällt bei den *ordines minores* fort. Vgl. die eingehenden Beschreibungen der Ordinationen in den Canones Hippolyti und in der Ägyptischen Kirchenordnung (beide in den Texten und Unters. Bd. VI, 4, S. 39ff., 61ff.); Weihegebete auch in den Wobberminschen liturgischen Stücken (Texte und Unters. N. F. Bd. II, 3 b, S. 10ff.). — Ein kurzes Ritual für sämtliche Ordinationen, mit Einschluß der *ordines minores,* in den Statuta ecclesiae antiqua 2ff.

9) Inscr. Graeciae septentr. I 2692.

waren die drei Ämter eines Lektors, Hermeneuten und Exorzisten in einer Person verbunden[1]). Man wundert sich, in einer so großen Gemeinde, wie man sie doch in Cäsarea-Palästina voraussetzen muß, einen Diakon-Exorzisten und einen Lektor-Exorzisten zu finden[2]). Die Zusammenlegung der Ämter muß in persönlichen Verhältnissen begründet gewesen sein.

Die Kopfzahl des Klerus war in den Gemeinden überaus verschieden. Die apostolische Kirchenordnung schreibt für eine ganz kleine Dorfgemeinde, und setzt da außer dem Bischof zwei Presbyter, einen Lektor, drei Diakonen und drei Witwen ein; da der Verfasser annimmt, daß die Gemeinde noch nicht zwölf erwachsene Männer zählt[3]), bestimmt er demnach mehr als die Hälfte von ihnen für ein Amt. Die Gemeinde in Cirta hatte im Jahre 303 einen Bischof, vier Presbyter, drei Diakonen, vier Subdiakonen, sieben Lektoren und mehr als sieben Fossoren[4]). Für die römische Gemeinde besitzen wir ein Verzeichnis des Klerus aus dem Jahre 251: der Bischof, sechsundvierzig Presbyter, sieben Diakonen, sieben Subdiakonen und zweiundvierzig Akoluthen; die Zahl der Exorzisten, Lektoren und Ostiarier betrug zusammen zweiundfünfzig[5]). Man sieht, wie verschieden groß die Gemeinden und die Stellung der Bischöfe war. Der römische Bischof gebot schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts über ein Personal von mehr als hundertundfünfzig Personen.

Die acht klerikalen Rangstufen hatten überall dieselbe Reihenfolge: Bischof, Presbyter, Diakon, Subdiakon, Akoluth, Exorzist, Lektor, Ostiarier. Im Orient wich man nur insofern von der westlichen Ordnung ab, als man nicht sämtliche Grade hatte: die vorhandenen standen in derselben Reihenfolge. Einige wenige Abweichungen kommen hier wie dort vor, und es ist bezeichnend, daß sie stets den Lektor begünstigen: er steht einigemal vor dem Subdiakon, einmal selbst vor dem Diakon[6]). Die Vorgeschichte des Lektorats tritt damit noch einmal vor Augen. Der Lektor hatte in den ungebildeten Gemeinden der ältesten Zeit etwas ganz andres

---

1) S. oben S. 30, Anm. 1.

2) Eusebius De mart. Palaest. 2 und 1 der syrischen Rezension.

3) Apost. Kirchenordnung 16. 4) Gesta apud Zenophilum 2.

5) Kornelius von Rom an Fabius von Antiochien (Eusebius h. e. 6, 43, 11). — Andere Listen geben unsichere Resultate; s. unten Exkurs 101.

6) In der Apostol. Kirchenordnung steht der Lektor c. 19 vor dem Diakon c. 20 und der Witwe c. 21. — In den Canones Hippolyti 7 und in der Ägyptischen Kirchenordnung (beide in den Texten und Unters. Bd. VI, 4, S. 70f.) steht der Lektor vor dem Subdiakon. — In dem Testamentum d. n. Jesu Christi I 23 steht der Lektor vor dem Subdiakon und der Diakonisse.

bedeutet als später, wo er in der klerikalen Stufenfolge fast untenan stand; das wirkte noch gelegentlich nach.

Sehr alt sind die Bemühungen, die acht klerikalen Grade zu einer Stufenleiter zu gestalten, die jeder hinanklimmen mußte, der eine kirchliche Stellung erhalten wollte. Die Grundsätze über das kirchliche Avancement gehören schon dem dritten Jahrhundert an, wenn sie auch erst im folgenden Zeitraum ihre feste Gestalt gewonnen haben. Das Vorbild war in der Laufbahn der römischen Staatsbeamten gegeben. Es ist aber interessant zu sehen, in wie freier Weise man sich das Vorbild aneignete und wie man — mindestens im dritten Jahrhundert — die Gefahr des Schematismus zu vermeiden verstand.

Zunächst war der unterste Grad, der Ostiarier, von der Beförderung ausgeschlossen[1]). Es lag in der Natur der Sache, daß man zum Küster eine ältere, gesetzte Persönlichkeit ernannte, und es war wünschenswert, daß das Amt nicht zu oft seinen Träger wechselte. Diesen Gesichtspunkten wurde überall Rechnung getragen. Das kirchliche Avancement begann deshalb mit der zweitletzten Stufe, mit dem Lektorat. Cyprian ernennt junge Leute zu Lektoren und stellt ihnen zugleich weiteres Aufrücken in Aussicht[2]). Es war damals noch nicht notwendig, daß der Kleriker sämtliche Grade durchlief. Man konnte die Laufbahn ebenso gut mit dem Subdiakonat wie mit dem Lektorat beginnen[3]) und konnte auch einige Stufen überspringen[4]). Für den Beruf der Exorzisten scheint man eine besondere Begabung zum Geisterbannen erforderlich gehalten zu haben; es hatte keinen Sinn, jeden jungen Mann, der die kirchliche Laufbahn sich erwählte, mit dieser schwierigen Aufgabe zu betrauen[5]). Einen Lektor designiert Cyprian von Anfang an zum Presbyter[6]). Aber es wurde doch gern gesehen, wenn jemand von der Pike an diente:

---

[1]) Sardica 343 c. 10 (13): Niemand soll Bischof werden, der nicht vorher Lektor und Diakon oder Presbyter gewesen ist (der griechische Text sagt: Lektor, Diakon und Presbyter). — Siricius an Himerius von Tarraco a. 385 c. 13: Die kirchliche Laufbahn für jeden ist diese: Lektor oder Exorzist, Akoluth, Subdiakon, Diakon, Presbyter, Bischof. — Zosimus ep. 9 an Hesychius a. 418 c. 5 ebenso; nur sagt er: Akoluth oder Subdiakon.

[2]) Cyprian ernennt ep. 29 einen Subdiakon und einen Lektor. Der Subdiakon war schon *lector doctorum audientium* gewesen, d. h. er hatte im Katechumenenunterricht als Lektor fungiert. — ep. 38, 2 läßt er den Märtyrer Aurelius seiner Jugend wegen mit dem Lektorat anfangen. — ep. 39, 4 läßt er den römischen Märtyrer Celerinus Lektor werden, mit Aussicht auf eine Presbyterstelle.

[3]) Elvira 30 scheint vorauszusetzen, daß das kirchliche Avancement mit dem Subdiakonat begann.

[4]) Corp. Inscr. Lat. V 1, 4846: Der Bischof Fl. Latinus war 12 Jahre Exorzist, 15 Jahre Presbyter, dann Bischof.

[5]) Vgl. oben Anm. 1. [6]) Cyprian ep. 39, 4; s. oben Anm. 2.

für den Bischof Kornelius von Rom war es eine Empfehlung, daß er — nach dem Ausdruck Cyprians[1]) — sämtliche klerikalen Grade durchlaufen hatte. Für den Kleriker war das allmähliche Aufrücken ein offenbarer Vorteil, da er den kirchlichen Dienst nach allen Richtungen kennen lernte. Er begann in jungen Jahren, vielleicht noch als Knabe, damit, die Heiligen Schriften im Gottesdienst zu verlesen, und wurde damit auf das Schriftstudium verwiesen, das wenigstens für die höchsten Stufen ein unbedingtes Erfordernis war. Die Übung im Vortrag war zugleich die beste Schule für den Prediger. Als Akoluth kam der angehende Kleriker in die Umgebung des Bischofs, vielleicht in die Kanzlei, und lernte als Briefbote den Verkehr mit andern Gemeinden kennen. Im Subdiakonat oder Diakonat wurde er in die soziale Aufgabe der Kirche eingeführt, in ihre Liebestätigkeit; der junge Kleriker mußte mit Armen und Kranken umgehen und er konnte seine Fähigkeit im Verwalten ausbilden. Als Presbyter endlich kam er in den engern Rat des Bischofs, oder er hatte eine selbständige Stellung als Liturg einer Kirche. Wurde er endlich irgendwo zum Bischof gewählt, so kannte er die kirchlichen Funktionen sämtlich und hatte sich einen Schatz von Erfahrungen gesammelt.

Es war aber nicht minder für die Regierung der Kirche ein Vorteil, daß sie sich den Klerus heranziehen konnte. Aus den vielen Leuten, die sich zu den kirchlichen Ämtern herandrängten, konnte man sich die geeigneten Persönlichkeiten auswählen. Man kannte seine Beamten von Jugend an, man hatte sie früh aus der Welt herausgenommen und immer beaufsichtigt; man schätzte den Eifer und die Fähigkeit jedes von ihnen richtig ein und hatte die Möglichkeit, ihn an den Platz zu stellen, der ihm zukam. Durch einen Schematismus des Avancements war man nicht gebunden; man konnte schnell und langsam aufrücken lassen. Ein Bischof, der die Menschen seiner Umgebung kannte, war vor Mißgriffen bei der Besetzung der Stellen geschützt.

Für die höchste Stelle, den Episkopat, band man sich wiederum an keine Regel. In vielen Fällen mochte es sich empfehlen, einen Presbyter, der im Dienst der Gemeinde ergraut war, zum Bischof zu wählen; und es gibt zahlreiche Beispiele dafür, daß man den Bischof aus den Presbytern nahm[2]). Da die Wahl in den Händen der Gemeinde lag, ist es nicht zu verwundern, daß häufig ein Diakon in die bischöfliche Stellung einrückte[3]); er konnte sich am leichtesten

1) Cyprian ep. 55, 8. — Der Bischof Philippus von Heraklea-Thrazien war zuerst Diakon, dann Presbyter gewesen (Passio Philippi 1).

2) S. unten Exkurs 46. 3) S. unten Exkurs 47.

populär machen und das Vertrauen weiter Kreise gewinnen. Wo man die Liebestätigkeit als die wichtigste Pflicht des Bischofs auffaßte, mochte der Diakon als der beste Anwärter auf den bischöflichen Stuhl erscheinen. Aber es stand nichts im Wege, daß ein niederer Kleriker sich um den Episkopat bewarb[1]); und oft fand man einen Laien geeigneter, an die Spitze des Klerus zu treten, als einen aus seiner Mitte[2]). Man bewahrte damit dem Organismus der Gemeinde eine Elastizität, die über manche schwierige Situationen hinweghelfen konnte.

Die Gesamtheit der kirchlichen Beamten nannte man den *ordo ecclesiasticus*[3]) oder den *clerus*[4]). Innerhalb des Klerus machte man eine scharfe Grenze zwischen den drei alten Ämtern, den Bischöfen, Presbytern und Diakonen, und den neuen, den Akoluthen, Exorzisten, Lektoren und Ostiariern[5]). Es ist die Scheidung zwischen höheren Beamten und Subalternen, zwischen *ordines majores* und *minores*[6]). Die Presbyter und Diakonen nahmen an der Regierung der Gemeinde teil, sie besuchten mit ihrem Bischof die Synoden der Provinz[7]). In der Abwesenheit des Bischofs führten sie interimistisch das Regiment der Gemeinde, schrieben Briefe und empfingen die Korrespondenz. Die *clerici minores* gehörten ihnen gegenüber zu dem Volk, der Gemeinde.

Die Rechte einer interimistischen Regierung[8]) waren nicht definiert und hingen wohl von den Umständen ab, unter denen sie eingesetzt war und ihres Amtes waltete; gewiß auch von den Persönlichkeiten, die unter ihnen hervortraten. War die Stellvertretung nur dazu da, um während der Abwesenheit eines Bischofs die Geschäfte zu führen

---

1) Nach der Verfolgung Diokletians wurde der Subdiakon Sabinus Bischof von Cirta. Ein anderer Subdiakon Viktor hatte sich ebenfalls beworben (Gesta apud Zenophilum). — Bei der karthagischen Bischofwahl im Jahre 311 war der Lektor Majorinus der Rivale Cäcilians. 2) S. oben S. 8.

3) *Ordo ecclesiasticus* Tertullian De idol. 7; De exhort. cast. 7; *ordines ecclesiastici* De monog. 12; De exh. cast. 13; *ordo sacerdotalis* De exhort. cast. 7. — *τάξις* Ancyra 3. 12. 14; Neocaesarea 1. — Nicaea 16. 17 heißt der Kleriker *ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος;* der abgesetzte Kleriker *ἀλλότριος τοῦ κανόνος* 17.

4) Ich führe einige Stellen auf, die zeigen, daß man zum Klerus sämtliche Beamte, auch die niederen, rechnete: Cyprian ep. 23; Passio Mariani usw. 10; Gesta apud Zenophilum 10 (13, 2 werden auch die Fossoren eingerechnet); Ps. Cyprian De rebapt. 10; Elvira 18. 19. 33; Acta Saturnini usw. 16 (in Baluzius Miscellanea); Nicaea 3.

5) Vgl. oben S. 30, Anm. 8, den verschiedenen Ritus der Ordination.

6) Der Ausdruck *minores clerici* und *minor clerus* bei Ps. Cyprian De rebapt. 5. 10; Cyprian ep. 38, 2 spricht von den *clericae ordinationis ulteriores gradus*.

7) S. unten Exkurs 48.

8) Nach dem Tode des Bischofs Fabian von Rom i. J. 250 korrespondieren mit Cyprian die *presbyteri et diacones* (Cypr. ep. 8. 9. 20. 27. 30. 35. 36); auch in Karthago schreiben die Presbyter und Diakonen und empfangen Briefe (Cypr. ep. 5. 7. 11. 12. 14. 16. 18. 19. 26. 29. 32. 34).

und die Gemeinde zu leiten, wie in Karthago während der Verfolgung des Decius, so war sie in allen wesentlichen Fragen an das Votum des Bischofs gebunden, dessen Entscheidungen in jedem Fall einzuholen waren. Cyprian litt nicht die kleinste Eigenmächtigkeit, weder in der Frage der Ordinationen noch in der Behandlung der Büßer. Aber auch die römische Regierung, die zur selben Zeit fungierte, nachdem der Bischof gestorben war, verschob wichtige Angelegenheiten bis nach vollzogener Wahl, vermutlich doch aus dem Grund, weil sie sich selbst nicht Autorität genug zutraute. Ohne den Bischof war eine Gemeinde nicht zu regieren.

Die Gemeinde.

Zwischen dem Klerus und der Gemeinde wurde eine hohe Schranke aufgerichtet. Die Kleriker waren nicht mehr, wie die Bischöfe und Diakonen der ältesten Zeit, Beauftragte der Gemeinde, die von ihr gewählt und also auch abzusetzen waren. Bischof und Klerus beriefen sich auf eigene göttliche Rechte, auf den Geist Gottes, der in ihnen lebendig war, den sie durch die Handauflegung bei der Ordination empfangen hatten. Der Gemeinde gegenüber waren sie die Beamten, die Gehorsam verlangten und denen man sich zu fügen hatte. Es ist interessant zu sehen, wie schon in den ersten Jahrzehnten des monarchischen Episkopats ein Korporationsrecht nach dem andern in Wegfall kommt und in die Hände des Bischofs übergeht. Es ist zunächst an der Korrespondenz zu beobachten. Ignatius und Polykarp wenden sich in ihren Briefen noch an das Plenum der Gemeinde, wie es in der alten Zeit üblich gewesen war. Ihre Briefe werden in der Gemeinde vorgelesen und beantwortet sein. Es wird vorausgesetzt, daß die Gemeinde noch Briefe schreibt und absendet[1]. Aber Ignatius schreibt außer an die Gemeinde von Smyrna in derselben Angelegenheit außerdem an den Bischof von Smyrna, an Polykarp. Und Polykarp schreibt zwar an die Gemeinde von Philippi, aber als absendende Stelle nennt er nicht seine Gemeinde, sondern sich und sein Presbyterium[2]. Wer die Korrespondenz in der Hand hat, veranlaßt auch die Absendung von Botschaften. In den Ignatiusbriefen entsenden noch die Gemeinden ihre Boten[3], aber der Bischof Polykarp bezeichnet gelegentlich sich als den Urheber einer Gesandt-

[1] Ignatius an Polykarp 8, 1.

[2] Im Jahre 155 (156?) schreibt die Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium: das Martyrium Polykarps. Aber sie war ohne Bischof. — Im Jahre 177 schreiben die Gemeinden von Lugdunum und Vienna an die Gemeinden in Asien und Phrygien — aber ihr Bischof war ebenfalls ein Opfer der Verfolgung geworden.

[3] Ignatius Phil. 10, 1; Smyrn. 11, 2; Polyk. 7, 1 f.

schaft[1]). Man sieht: der Briefwechsel des Ignatius und Polykarp, der etwa dem zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts angehören mag, führt uns in die Übergangszeit hinein, als das Recht, die Briefe zu schreiben und zu empfangen, aus den Händen der Gemeindeversammlung in die des Bischofs überging. Bald nachher haben nur noch die Bischöfe untereinander korrespondiert, und sie hatten das Recht, von dem Inhalt ihrer Korrespondenz dem Plenum der Gemeinde mitzuteilen oder zu verschweigen, was sie wollten.

Es ist bekannt, wie sehr unter den veränderten Verhältnissen die Briefe selbst ihren Charakter geändert haben. Die Sendschreiben der apostolischen Zeit waren dazu bestimmt, in den Gottesdiensten der Gemeinde verlesen zu werden. Die apostolischen Verfasser hatten sich deshalb bemüht, die ganze Wucht ihrer Persönlichkeit in ihre Feder hineinzulegen. Was sie geschrieben haben, ist mit dem Worte Brief nicht beschrieben: es sind weit eher Predigten, Zeugnisse des göttlichen Geistes, der in ihnen lebendig war. In dieser Beziehung gehören die Briefe des Ignatius noch der alten Zeit an. In ihnen weht der apostolische Geist. Dagegen nahmen die Briefe, welche die Bischöfe untereinander wechselten, immer mehr den Charakter einer geschäftlichen Korrespondenz an. Sie beschäftigten sich mit kirchlichen Fragen aller Art, die sie aufwarfen und beantworteten. Viele von ihren Briefen sind aufbewahrt und weiter verbreitet worden, um als Grundlage des kirchlichen Rechtes zu dienen.

Wie mit der Korrespondenz so ging es mit allen andern Rechten, die früher die Gemeinde ausgeübt hatte, mit der Wahl der Beamten, der Verfügung über die Einkünfte, den Ansprachen im Gottesdienst und der Disziplin, nur daß wir die Entwicklung nicht an allen Punkten urkundlich belegen können, wie bei dem Briefwechsel. Ein Stück nach dem andern nahm der Regent der Gemeinde in seine Hand. Das einzige, das ihr blieb, war die Wahl des Bischofs. Das war freilich ein überaus wichtiges Recht, zumal daraus gefolgert werden konnte, daß die Gemeinde unter Umständen den von ihr gewählten Bischof auch absetzen dürfe. Das ist auch noch im dritten Jahrhundert als ein Recht der Gemeinde anerkannt worden. Aber wie selten war eine Gelegenheit da, um das Recht anzuwenden. Und eine Gemeinde, der alle übrigen Rechte der Selbstregierung genommen waren, verlor von selbst die Geschlossenheit und die Kraft, die notwendig war, um in außerordentlichen Fällen gegen ihren Bischof vorzugehen.

Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß sich der Übergang der Regierungsgewalt von der Gemeinde auf den Bischof im Streit voll-

[1]) Polykarp Phil. 13, 1.

zogen hat. Eine vielköpfige Korporation ist ein schwerfälliges Organ zu allen Akten der Verwaltung. Wo die Bischöfe weitblickend genug waren, um die Situation zu überschauen, werden sie feindselige Auseinandersetzungen vermieden haben. Ein Streit über die Rechte konnte der von ihnen gewünschten Entwicklung nur schädlich sein. Die Gemeinden werden es dankbar anerkannt haben, daß die Geschäfte soviel schneller und müheloser sich abwickelten als in früheren Zeiten. Alles konnte sich in Eintracht und bei vollstem gegenseitigen Vertrauen vollziehen. Es ist nicht einmal nötig vorauszusetzen, daß die Bischöfe alle, oder nur in der Mehrzahl, ein Bewußtsein davon hatten, wie günstig die Zeit ihren Ansprüchen war. Die guten Köpfe unter ihnen werden allerdings bemerkt haben, daß das Schwergewicht der Verhältnisse sie hob, und sie sind es gewesen, die die Entwicklung vorwärts getrieben haben.

Das neue System machte sich bald in der Ausdrucksweise bemerkbar, mit der man von der Gemeinde und ihren Beamten sprach. Der christliche Brudername, der für das Leben der alten Gemeinden so sehr bezeichnend gewesen war[1]), auch wenn er nicht ausschließlich bei Christen in Gebrauch war, kam ab und wurde durch andre farblose Namen ersetzt. Der Ausdruck *fratres* oder *fraternitas* für die Gemeinde wurde eine feierliche Bezeichnung, deren man sich bei besonderer Gelegenheit in emphatischer Sprache bediente. Häufiger redete der Bischof, wenn er einen Gefühlston anschlagen wollte, die Gemeinde als seine Kinder an, wie er von ihnen Vater genannt wurde[2]). Der übliche Name für die Gemeinde aber wurde *plebs, laici, plebeji*[3]). Selbst der Ausdruck *fidelis* wurde für feierliche Gelegenheiten aufgespart. Laien war das Gegenstück zu Klerus, *plebs* dasselbe für *ordo;* die Gemeinde wurde damit als die Volksmenge bezeichnet, die von den Beamten regiert wird. Der Brudername im Munde des Bischofs aber wurde allmählich ausschließlich andern Bischöfen gewährt; er erhielt die kollegiale Bedeutung. Die Umwandlung der intimen Gemeinschaft, die das Christentum in der ältesten Zeit war, in den rechtlich geordneten Organismus, den die bischöfliche Kirche darstellt, ist durch die Umwertung des Brudernamens gut gekennzeichnet.

Die alten Bilder, in denen man die Gemeinde darstellte, von den Gliedern eines Körpers und seinem Haupte Christus, von der Kirche als der Braut Christi, von Christus als dem Hirten und den Christen

---

1) S. oben Bd. 1, S. 111. 2) S. unten Exkurs 39.

3) *plebs* Tertullian De exh. cast. 7; bei Cyprian häufig. — *Plebeji* Pontius Vita Cypriani 10. — *Laici* bei Tertullian und Cyprian oft.

als seinen Schafen wurden weitergebraucht. Ihre Anwendung war schon durch die Heiligen Schriften sanktioniert. Aber sie wurden zum Teil anders gewendet, so daß das neue Kirchenwesen sich in ihnen widerspiegelte, und es traten ihnen andre neue Bilder zur Seite, in denen der Gegensatz zwischen Klerus und Laien und der Bischof als der monarchische Regent der Gemeinde deutlich zum Ausdruck kommt.

Ein beliebtes Bild bezeichnete die Kirche als das Schiff, das auf dem Meer dieser Welt, umtost von Verfolgungen und Versuchungen, sicher dem Hafen zusteuert. Es fordert von selbst dazu auf, den einzelnen Teilen seines Baus und seiner Ausrüstung, und den Persönlichkeiten seiner Bemannung eine nähere Ausdeutung zu geben. Pseudo-Klemens macht folgende Anwendung davon: „Das ganze Wesen der Kirche gleicht einem großen Schiff, das durch einen heftigen Sturm hindurch seine Passagiere befördert; sie stammen aus vielen Orten und streben alle einer Stadt eines guten Reiches zu. Der Eigentümer des Schiffes ist Gott, der Kapitän ist Christus, der Steuermann der Bischof, die Matrosen sind die Presbyter, die Versorger der Passagiere die Diakonen, die Aufseher über die Ruderleute die Katecheten; die Passagiere aber sind die Menge der Brüder, das Meer die Welt"[1]). Wie nahe stehen sich in diesem Bilde Christus und der Bischof, sie sind Kapitän und Steuermann; und wie wenig aktiv ist die Rolle der Gemeinde; sie wird durch die Passagiere dargestellt, die Leib und Leben der Schiffsleitung anvertraut haben und von ihr dem Hafen zugesteuert werden.

Mit einem andern viel gebrauchten und nach allen Seiten gewandten Bilde bezeichnete man die Kirche als die Mutter der Christen[2]). Sie hat jeden einzelnen neu geboren, wenige Tage nach der leiblichen Geburt, sie hat ihn ernährt und erzogen, freut sich über jeden Beweis des Glaubens und weint über jeden Fehltritt, und begleitet mit ihren treuen Augen den Menschen durchs Leben. Wer sie verläßt, läßt das Leben selbst im Stich; er ist eine Fehlgeburt, die von der Mutter

---

1) Klemens an Jakobus (zu Anfang der Homilien) 14. — In ähnlicher Ausführlichkeit Hippolytus De antichr. 59. — Die Kirche wird oft mit einem Schiff verglichen, die Verfolgungen mit den Wellen und Stürmen, der Bischof als Kapitän bezeichnet, vgl. Tertullian De bapt. 12; Cyprian ep. 30, 2; Passio Philippi 1.

2) Ich führe nur einige Stellen an, in denen das Bild von der Kirche als Mutter der Christen in verschiedener Weise ausgesponnen wird: Das Martyrium der Lugdunenser a. 177 (Eusebius h. e. 5, 1, 45f.); Klemens von Alexandrien Paed. I 5, 21; 6, 42; Tertullian Ad mart. 1; De bapt. 20; De orat. 2; Cyprian ep. 10, 1; 59, 13; De unit. eccl. 5f.; Ps. Cyprian De rebapt. 1. — Bemerkenswert ist, daß die Synode von Arles an Silvester von Rom schreibt, ihre Beschlüsse wären zustande gekommen *judice Deo et matre ecclesia, quae suos novit et comprobat.*

als tot ausgestoßen wurde. Das Bild aber kam wiederum dem Episkopat zugute. Da der Bischof der Vater der Gemeinde hieß und von jedem Christen so angesprochen wurde, konnten auf ihn manche Prädikate der Mutter übertragen werden, und wenn andrerseits Gott der Vater ist, Christus der Sohn und die Kirche die Mutter, dann erhielt der Bischof aufs neue seinen Platz in der nächsten Nähe der göttlichen Personen.

Endlich wurde auch das alte Bild von Christus als dem guten Hirten dazu verwandt, um das Verhältnis des Bischofs zur Gemeinde auszudrücken. Das vierunddreißigste Kapitel des Ezechiel, das von dem Hirten und den Schafen handelt, wurde besonders gern und nachdrücklich angeführt, und stets in der Deutung, daß der Hirt der Bischof ist, und nicht Gott, wie es Ezechiel gemeint hatte[1]). Hirt wird geradezu eine häufige Bezeichnung für den Bischof; es bekommt fast den Wert eines Titels[2]). —

Wir sind es gewohnt zu beobachten, daß jede Entwicklungsstufe ihre Spuren in späteren Stadien hinterläßt, und wissen, daß es nur selten gelingt, die Geschichte einer Institution zu verwischen. Es werden immer einige Züge erhalten bleiben, die dem Kenner als Rudimente früherer Perioden erscheinen. So hat sich auch die bischöfliche Verfassung nur allmählich durchgesetzt, und manche Spuren der früheren Zeit lassen sich noch aufzeigen. Wenn ursprünglich Bischof und Presbyter nur verschiedene Bezeichnungen für dasselbe Amt gewesen waren, so wird es verständlich, daß Irenäus den Bischof mit dem Titel Presbyter bezeichnet[3]). Daß der Bischof noch in späterer Zeit den ihm unterstellten Presbyter als Mitpresbyter anredet, findet dieselbe Erklärung[4]), und noch bezeichnender ist es, wenn in einigen alten Kirchenordnungen vorgeschrieben wird, daß bei der Ordination dasselbe Weihegebet über Bischof und Presbyter zu sprechen sei[5]). Mit dem bischöflichen Amt stand es in starkem Widerspruch, daß sein Träger durch den feierlichen Akt der Weihe dem Presbyter gleichgestellt wurde, und in dem nicht seltenen Falle, daß ein Mitglied des Presbyteriums Bischof wurde[6]), wurde zweimal dasselbe Weihegebet über dieselbe Person gesprochen. Die Tradition hat aber längere Zeit diesen vernünftigen Erwägungen widerstanden.

---

[1]) Vgl. z. B. Didaskalia 7, S. 29ff.

[2]) Vgl. die Stellensammlung in Suicers Thesaurus.

[3]) Irenaeus III 2, 2; IV 26, 2. 3. 4. 5; 27, 1; 32, 1; V 20, 2; bei Eusebius h. e. V 20, 7; 24, 14ff. — Klemens von Alexandrien Quis dives 42 (= Eusebius h. e. 3, 23) nennt ebenfalls den Bischof Presbyter und wechselt mehrfach zwischen den beiden Bezeichnungen.

[4]) S. oben S. 16, Anm. 1.

[5]) Dasselbe Ordinationsgebet für Bischof und Presbyter wird vorgeschrieben in den Canones Hippolyti und in der Ägyptischen Kirchenordnung (beide Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 61).

[6]) S. unten Exkurs 46.

Das Amt des Presbyters hatte sich entwickelt aus dem Stande der Ältesten der Gemeinde, so daß in der ältesten christlichen Literatur das Wort Presbyter bald das Alter, bald den Stand, und bald den Rang bezeichnet[1]). Nicht selten geht die eine Bedeutung in die andere über. Wenn man nun in einigen Städten Afrikas noch im vierten Jahrhundert neben dem Klerus den Ältestenrat der *seniores* findet, der bei wichtigen Angelegenheiten mit dem Klerus zur Beratung und Beschlußfassung sich versammelt, so haben wir da den Stand der Presbyter erhalten[2]): ein Laienamt, das in den kleineren Städten der Proconsularis sich konservieren konnte, während es in der Metropole Karthago längst verschwunden war.

Am deutlichsten aber blieb der alte Zustand der Gemeindeverfassung in Alexandrien erhalten. Dort wahrte sich das Presbyterium trotz des monarchischen Episkopats gewisse Rechte eines regierenden Kollegiums. War der Bischof gestorben, dann trat das Presbyterium zur Neuwahl zusammen, und es wählte stets einen Mann aus seiner eigenen Mitte. Bis ins dritte Jahrhundert hinein blieb diese Abweichung von dem allgemeinen Brauch bestehen. Erst damals scheint die alexandrinische Gemeinde und der ägyptische Episkopat das Recht erhalten zu haben, bei der Wahl des Bischofs von Alexandrien mitzuwirken[3]).

Endlich ließen auch die Frauen ihren alten Einfluß auf die Gemeinden nicht leichten Kaufes fahren, und das Christentum hatte ihnen zu viel zu verdanken, als daß man sich überall dazu entschließen konnte, sie aus den maßgebenden Stellungen zu entfernen. Unter dem harmlosen Titel der Witwe verbarg manche Frau eine Stellung, die man treffender mit dem alten Namen der Prophetin angesprochen

---

1) S. oben Bd. 1, S. 103.

2) Gesta apud Zenophilum 3ff.: Als der Bischof Silvanus von Cirta in unrechtmäßiger Weise Gelder verteilt hatte und ein Diakon mit öffentlicher Anzeige drohte, wandten sich die beiden Bischöfe Purpurius und Fortis an die *Clerici* und die *Seniores* in Cirta und schrieben dem Silvanus selbst: *Adhibete conclericos et seniores plebis, ecclesiasticos viros, et inquirant diligenter, quae sunt istae discussiones, ut ea quae fiunt secundum fidei praecepta fiant* (3f.). — In den Acta purgationis Felicis 4, 2 werden die *seniores christiani populi* in Autumna (= Aptunga?) erwähnt.

3) Nach Hieronymus ep. 146, 1 hätte sich der alte alexandrinische Wahlmodus bis auf Heraklas (232—248) und seinen Nachfolger erhalten. — Die alexandrinische Tradition will wissen, daß erst durch Alexander, zur Zeit der nicänischen Synode, die Neuordnung eingeführt worden wäre. Für das Presbyterium wäre die Zwölfzahl der Mitglieder kanonisch gewesen, und es hätte sich durch Kooptation ergänzt (Eutychius Annales; Migne 111, 982). Der Bischof von Alexandrien hätte also keinen Presbyter ernennen können. Im übrigen Ägypten hätte es überhaupt keine Bischöfe gegeben. Hier hätte also das Presbyterkollegium seine Rechte im vollen Umfang aufrecht erhalten und keine Monarchie aufkommen lassen. Erst Demetrius (189 bis 232) habe drei Bischöfe eingesetzt, sein Nachfolger Heraklas zwanzig.

hätte. Und das war nicht nur bei Häretikern der Fall. Die syrische Didaskalia kämpft noch einen harten Kampf gegen Witwen, die sich alle sakralen Funktionen anmaßten und die Macht des Bischofs bedrohten[1]), und eine Kirchenordnung des fünften Jahrhunderts, das sogenannte Testament Jesu Christi, kennt das Institut der regierenden Frau in seiner ganzen Bedeutung. Es sollen ihrer drei in jeder Gemeinde vorhanden sein, neben zwölf Presbytern, sieben Diakonen und vier Subdiakonen[2]). Sie führen den Titel vorsitzende Witwen[3]), woraus man schließen darf, daß sie neben den Presbytern in der Apsis der Kirche ihren Ehrenplatz hatten, anderwärts hießen sie Presbyterinnen[4]) oder kanonische Witwen[5]). Sie werden durch eine Ordination in ihr Amt eingeführt[6]), und stehen im Rang zwischen Diakonen und Subdiakonen[7]). Ihrer Aufsicht sind die Frauen der Gemeinde und die Diakonissen unterstellt[8]), bei der Taufe der Frauen wirken sie mit[9]). Es wird ausdrücklich erwähnt, daß die Witwe Offenbarungen vom Geiste empfängt[8]); damit steht es im Zusammenhang, daß sie einen privaten Gottesdienst zu verrichten hat, dessen liturgische Bestandteile genau aufgezeichnet sind[10]). Das ist eine Prophetin im alten Stil, die in den Rahmen der bischöflichen Verfassung schlecht hineinpaßt[11]).

Der Montanismus.

Und endlich kehrte sie selbst noch einmal wieder, die alte Zeit, mit Sturmeswehen, und drohte, das ganze kunstvoll gezimmerte Gebäude der bischöflichen Kirche einzureißen, ehe es vollendet war. Es war die gewaltige Reaktion, die unter dem Namen des Montanismus bekannt ist. Im Jahr 156/7 — das Jahr ist uns wahrscheinlich genau überliefert[12]) — trat in der Landschaft Phrygien ein neubekehrter Christ[13]) als Prophet auf. In ekstatischen Zuständen, die ihn in der Gemeindeversammlung befielen, sprach der Geist aus ihm als eine

1) Didaskalia 15, S. 76ff. 2) Testamentum d. n. Jesu Christi I 23. 34.

3) Testamentum I 19. — Die Synode von Laodicea (ca. 360) 11 nennt die Witwen *πρεσβύτιδες* oder *προκαθημέναι* und verbietet ihre Ordination.

4) Testamentum I 35; vgl. Laodicea 11. 5) Testamentum I 23.

6) Testamentum I 41. 7) Testamentum I 23. 34.

8) Testamentum I 40. 9) Testamentum II 8. 10) Testaemntum I 42f.

11) Ähnlich ist die Stellung der Witwen in der Apostolischen Kirchenordnung 21 gedacht: zwei von ihnen sind für das Gebet und die Offenbarungen, eine zur Krankenpflege bestimmt.

12) Epiphanius h. 48, 1 nennt das 19. Jahr des Antoninus Pius für das Auftreten des Montanus; dagegen notiert Eusebius Chron. zum 12. Jahr Mark Aurels (= Christi 172): *Phrygum pseudoprophetia orta est.* Das erste Datum ist wahrscheinlich richtig; vgl. Bonwetsch in der Prot. Real.-Enz., 3. Aufl., Bd. XIII, S. 418f. und oben S. 5, Anm. 2. 13) So der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 7).

Stimme Gottes. „Ich bin der Herr Gott, der Allmächtige, der sich auf einen Menschen niedergelassen hat“[1]; „weder ein Engel, noch ein Gesandter, sondern ich, der Gott Vater, bin gekommen“[2]; „siehe, der Mensch ist wie eine Leyer, und ich fliege herzu wie das Plektrum. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen in Ekstase versetzt, der den Menschen das Herz gibt“[3]. „Ich bin der Vater und der Sohn und der Paraklet“[4]. Montanus sprach von Kriegen und Zerstörungen, die kommen würden[5], und von dem Ende aller Dinge, das er in nahe Aussicht stellte. Mit scharfen Worten tadelte er die Verderbnis der Kirche und forderte alle zur Umkehr auf[6]. An einigen Punkten Phrygiens, in Pepuza und Tymion, wollte er die Menschheit versammeln; diese Orte seien heilig, und dort werde sich das himmlische Jerusalem herablassen auf die Erde[7]. Dann „wird der Gerechte leuchten hundertmal mehr als die Sonne, die Kleinen unter euch werden leuchten hundertmal mehr als der Mond“[8].

Die ersten Anhänger des Montanus waren einige Frauen, Priscilla, Maximilla und Quintilla. Als der Geist über sie kam, verließen sie ihre Männer und Kinder[9], und weihten ihr Leben der neuen Prophetie. Wieder einmal traten Frauen in den Vordergrund der christlichen Propaganda. Christus verkehrte mit ihnen in Träumen und Gesichten. „In weibliche Gestalt verwandelt erschien bei mir Christus in strahlendem Gewande, und legte in mich die Weisheit, und offenbarte mir, daß dieser Ort hier — Pepuza — heilig sei und daß an dieser Stelle sich Jerusalem aus dem Himmel herablassen werde“ — so hatte Priscilla oder Quintilla erzählt[10]. Und Maximilla predigte: „Hört nicht mich, sondern höret Christus“[11]. „Mich hat der Herr gesandt für diese Arbeit, dies Werk und diese Botschaft als Anhänger, als Deuter und als Ausleger, gezwungen, mit Willen und ohne Willen, um zu lernen die Erkenntnis Gottes“[12]. „Nach mir wird keine Prophetie mehr sein, sondern das Ende“[13]. Sie warben viele Anhänger, vergaben ihnen die Sünden[14], und leiteten sie zu einem neuen Leben an, einem Leben im Geiste.

---

[1] Epiphanius h. 48, 11. — Bonwetsch, Montanismus S. 197 ff. hat die Aussprüche zusammengestellt. [2] Epiphanius h. 48, 11. [3] Epiphanius h. 48, 4.

[4] Didymus De trinitate 41, 1 (bei Migne 39, 984).

[5] Der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 18).

[6] Der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 7).

[7] Apollonius (Eusebius h. e. 5, 18, 2). [8] Epiphanius h. 48, 10.

[9] Apollonius (Eusebius h. e. 5, 18, 3). — In der karthagischen Gemeinde weissagte auch eine Prophetin (Tertullian De anima 9). [10] Epiphanius h. 49, 1.

[11] Epiphanius h. 48, 12. [12] Epiphanius h. 48, 13. [13] Epiphanius h. 48, 2.

[14] Apollonius (Eusebius h. e. 5, 18, 7).

Noch einmal fühlte sich die Christenheit als eine Gemeinde der Heiligen der letzten Tage. In ihren Versammlungen erschienen wohl sieben weißgekleidete Jungfrauen mit Lampen in den Händen; sie behaupteten, weit her gekommen zu sein, um der Gemeinde zu weissagen. Dabei wußten sie sich in einen Taumel der Begeisterung zu versetzen, sprachen vom Ende aller Dinge und bewegten die Versammlung zu lautem Wehklagen über ihre Sünden[1]. Die neuen Propheten stellten strenge Grundsätze auf für die Lebensführung, wie sie den Christen gezieme, die der Erscheinung des Herrn entgegenharren. Man wagte zwar nicht, die eheliche Gemeinschaft zu verbieten[2], aber man richtete doch den alten Grundsatz wieder auf, der in den Gemeinden der großen Städte stark ins Wanken gekommen war, daß der Christ nur eine Ehe im Leben schließen dürfe, und man achtete scharf auf seine Durchführung[3]. Für das Fasten der Gemeinden stellten sie neue Bestimmungen auf von einer unerhörten Schärfe. An den Stationstagen wurde unter den Montanisten das Fasten bis zum Abend ausgedehnt, während man es im allgemeinen nur bis zur neunten Stunde beobachtete[4]. Zwei Wochen im Jahr fasteten die ganzen Gemeinden, mit Ausnahme von Sonnabend und Sonntag[5], und eine ganz neue Erfindung waren die Xerophagien[6], Tage, an denen man dem Fleisch und dem Wein in jeder Form entsagte, ebenso wie den Früchten und dem Bade; wie schwer mag die Beschränkung auf das trockene Brot ohne Getränk und Zukost den Bewohnern der heißen Landschaften Asiens gefallen sein; bei den Rhaphanophagien[7] scheint man gestattet zu haben, Rettige als Zukost oder als einzige Speise zu genießen. Durch alle diese Enthaltungen suchten die Prophetinnen bei ihren Anhängern ekstatische Zustände hervorzurufen[8]; und das wird der tiefste Grund gewesen sein, weshalb die neue Prophetie die Askese predigte. Sie erhielt dadurch ihr eigentliches Lebenselement wach.

Ein Beweis für die Göttlichkeit ihrer Sendung schien den Prophetinnen der neue Mut zu sein, mit dem ihre Anhänger den Verfolgungen entgegentraten[9]. Ein asiatischer Märtyrer, Themison, gehörte bald zu den Führern[10]. Die Prophetinnen schürten geradezu

[1] Epiphanius h. 49, 2.

[2] Apollonius warf ihnen Trennung der Ehen und neue Fastengesetze vor (Eusebius h. e. 5, 18, 2).

[3] Vgl. Tertullian De monogamia.

[4] Tertullian De jejunio 1.

[5] Tertullian De jejunio 15.

[6] Tertullian De jejunio 2. — Die Observanz wird beschrieben in c. 1.

[7] Hippolytus Philos. 8, 19.

[8] Tertullian De jejunio 12.

[9] Der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 18, 2).

[10] Eusebius h. e. 5, 16, 17. — Die Gegner der Montanisten zweifelten sein Martyrium an (Eusebius h. e. 5, 18, 5).

die Lust zum Martyrium. Sie riefen im Geist: „Du wirst öffentlich vorgeführt, das ist dir gut. Wer unter den Menschen nicht vorgeführt wird, wird im Herrn vorgeführt. Laß dich nicht erschrecken; die Gerechtigkeit geleitet dich in die Versammlung. Was läßt du dich mutlos werden, wenn du doch Lob davonträgst. Unter den Augen der Menschen wächst dir Kraft zu"[1]). Selbst den Frauen in der Gemeinde rief man zu: „Habt nicht den Wunsch, in Betten, bei Fehlgeburten und im Fieber aus der Welt zu scheiden, sondern im Martyrium, damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat"[2]). In dem Geist, der beim Bekenntnis aus den Märtyrern sprach, glaubte man das sichtbare Zeichen in Händen zu haben, daß Gott den Montanus und seine Prophetinnen zu ihrem Werk erwählt habe.

Von dem Herzen Kleinasiens aus verbreitete sich die Bewegung in die andern Provinzen, mit derselben Schnellkraft, wie die erste Botschaft des Evangeliums. Aber sie wandte sich nicht wie damals an Juden und Heiden, um aus ihnen Gemeinden von Gläubigen zu sammeln, sondern sie suchte die bischöflichen Gemeinden auf, um aufzuregen und zu zerstören, und für ihre Sonderbotschaft Anhänger zu sammeln. Die Propheten wurden anfangs in den Gemeinden zugelassen, man hörte ihre Weissagungen an, dann aber entwickelte sich ein Widerstand. Die Bischöfe witterten in der Prophetie den Gegner, nahmen den Kampf auf und traten den Montanisten entgegen im Angesicht ihrer Gemeinden. Die Bischöfe Zoticus von Kumane und Julian von Apameia Kibotos disputierten mit dem Märtyrer Themison, freilich ohne Erfolg; man behauptete in montanistischen Kreisen, der Märtyrer habe die Bischöfe überwunden[3]). Dann versammelten sich die Bischöfe in Synoden und schlossen die Anhänger der neuen Prophetie von der Kirchengemeinschaft aus[4]). Die Gemeinden wurden vorsichtiger und abweisender. Von Maximilla ist uns die Klage erhalten: „Ich werde verjagt wie ein Wolf von den Schafen. Aber ich bin kein Wolf. Ich bin Wort und Geist und Kraft"[5]). Der Erfolg des Montanismus in seiner engeren Heimat war nicht allzu groß; nur wenige Gemeinden, wie die von Ancyra in Galatien[6]), wurden ganz gewonnen.

Einige der ersten Führer, darunter Montanus selbst, scheinen bald gestorben zu sein, und es hatte einmal den Anschein, als wenn die Prophetie bald erlöschen sollte[7]). In diesem gefährlichen Augenblick

---

[1]) Tertullian De fuga 9. [2]) Tertullian De fuga 9.

[3]) Der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 17); vgl. Apollonius bei Eusebius h. e. 5, 18, 13). [4]) Der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 10).

[5]) Eusebius h. e. 5, 16, 17. [6]) Eusebius h. e. 5, 16, 4. [7]) Eusebius h. e. 5, 17, 4.

kam die Organisation, die Montanus der Bewegung gegeben hatte, ihr nach seinem Tode zugute. Er hatte mit einem guten Blick für die Bedürfnisse der Mission Sammelboten angestellt und eine Kasse begründet, aus der die Propheten reichlich besoldet wurden[1]). Die Missionare selbst nahmen Geschenke aller Art an, und forderten die Gläubigen zu großen Gaben auf[2]). Prisca, nach allem Anschein eine außergewöhnliche Frau, führte die Prophetie nach Europa hinüber. In Thrazien trat ihr der Bischof Sotas von Anchialus entgegen[3]), und suchte ihren Prophetengeist wie einen Dämon auszutreiben. Er hatte kein Glück damit. Die Missionare des Montanismus, die den Namen der Phrygier oder Kataphrygier trugen[4]), zogen durch die ganze Kirche, und noch immer waren ihnen größere oder kleinere Erfolge beschieden. Ein Bischof in Pontus[5]), der sich eine starke visionäre Begabung zutraute, träumte ein über das andre Mal, daß die Welt in Jahresfrist untergehen werde. Er machte seiner Gemeinde Mitteilung von seinen Gesichten und es gelang ihm, sie durch seine Prophezeiungen zu erschüttern und zum Glauben zu bringen. Man brachte Tag und Nacht in der Kirche zu, vernachlässigte die Arbeit, und wer es konnte, verkaufte selbst seinen Grundbesitz. Die Ernüchterung ließ nicht lange auf sich warten, und der Bischof hatte seinen Anschluß an die neue Prophetie mit einer starken Schädigung seines Ansehens zu bezahlen. In Syrien ereignete sich ein ähnlicher Fall[6]). Ein Bischof bewog einen Teil seiner Gemeinde, mit Frauen und Kindern auszuziehen ins Gebirge, damit sie Christus entgegengingen. Der Enthusiasmus endete aufs kläglichste; man sagte, der Statthalter der Provinz habe nicht übel Lust gehabt, gegen die schwärmerischen Scharen, die ohne Hilfsmittel in den Bergen umherirrten, wie gegen Räuber mit seinen Soldaten vorzugehen. Der oberste Bischof von Syrien, Serapion von Antiochien, wehrte die Montanisten scharf ab[7]). Er war der Meinung, daß die neue Prophetie von der Brüderschaft in der ganzen Welt verabscheut würde.

Der Bischof von Antiochien irrte sich. Im Westen waren die Zeitumstände dem Montanismus günstig. Die Propheten trafen in Gallien ein, als dort im Jahre 177 die Verfolgung über die Gemeinden in Lugdunum und Vienna verhängt wurde. Die Märtyrer von Lyon waren geneigt, den Propheten zu glauben und sich ihnen anzuschließen; sie schrieben in diesem Sinne an den Bischof von Rom, Eleutherus[8]),

[1]) Apollonius (Eusebius h. e. 5, 18, 2). [2]) Apollonius (Eusebius h. e. 5, 18, 4ff.).
[3]) Serapion von Antiochien an Caricus und Pontius (Eusebius h. e. 5, 19, 3).
[4]) S. unten Exkurs 49. [5]) Hippolytus in Dan. 4, 19. [6]) Hippolytus in Dan. 4, 18.
[7]) Serapion an Caricus und Pontius (Eusebius h. e. 5, 19, 2).
[8]) Eusebius h. e. 5, 3, 4.

der ebenfalls zu einer ablehnenden Haltung sich nicht entschließen konnte. Unter seinem Nachfolger, Zephyrinus, disputierte in Rom ein Laie, Gajus, mit dem Montanisten Proclus[1]), und vielleicht ist es erst Zephyrins Nachfolger, Viktor von Rom, gewesen, der die Gemeinschaft mit den Montanisten aufhob[2]). Man hat allem Anschein nach lange gezaudert, ehe man die Prophetie verwarf.

In den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts kam der Montanismus nach Afrika. Wie es scheint, ist es ein Schüler der Prisca gewesen, der der Prophetie dort Bahn brach. Denn Tertullian führt wörtliche Weissagungen von ihr an, und von ihr allein mit Namensnennung[3]). Die Montanisten scheinen Jahre lang an der karthagischen Gemeinde gerüttelt zu haben[4]), begünstigt von den Märtyrern, angefeindet vom Bischof, bis sie endlich die Gemeinde zur Spaltung trieben, in eine katholische und eine montanistische Gemeinde. Auf der Seite des Montanismus aber stand der große christliche Publizist von Karthago, Tertullian, der der Bewegung von Anfang an sein lebhaftes Interesse geschenkt hatte.

Tertullian.

Tertullian war damals schon ein Mann in gereifteren Jahren, der auf eine erfolgreiche Tätigkeit im Dienst der karthagischen Gemeinde zurücksehen konnte. Unter den christlichen Schriftstellern galt er mit Recht als der gebildetsten und gewandtesten einer. Er hatte seine Schriftstellerei damit begonnen, daß er den Märtyrern im Gefängnis zur Zeit des Septimius Severus ein Trostschreiben zugesandt hatte, das dann vervielfältigt und publiziert wurde. Dann hatte er sich öffentlich an den Staat und die Gesellschaft des römischen Reiches gewendet, und das Christentum in mehreren energischen Schriften verteidigt gegen die Unbill, die ihm von allen Seiten widerfuhr. Mit den Ketzern war er scharf ins Gericht gegangen, ebenfalls auf dem Wege der literarischen Bekämpfung. Als Presbyter der Gemeinde pflegte er nicht selten zu predigen, und einige seiner Predigten hielt er ebenfalls der Publikation für würdig: es sind das seine Schriften über die Schauspiele, die beiden über den Anzug der Frauen, über das Gebet und über die Taufe. Er hatte sich seine Aufgaben gestellt und gewählt als ein freier Literat, allem Anschein nach ohne kirchlichen Auftrag. Er wußte jede Aufgabe glänzend zu lösen,

---

1) Eusebius h. e. 2, 25, 6; 6, 20, 3.

2) Tertullian Adv. Prax. 1. — Tertullian nennt den römischen Bischof nicht mit Namen.

3) Tertullian De resurr. carnis 11; De exhort. cast. 10.

4) Davon gibt die Passio Perpetuae et Felicitatis Kunde.

mit der schlagenden Prägnanz seines Ausdrucks, seinem geistvollen Witz und der drastischen Plastik seiner Rede; für die Meisterschaft, mit der er die christlichen Ideen formuliert hat, ist ihm die ganze lateinische Kirche zu Dank verpflichtet. Er ist der große Stilist, in dessen Bahnen alle Späteren wandeln. Wo er von den Heiligtümern des christlichen Glaubens sprach, stand ihm ein Pathos von herzbezwingender Gewalt zur Verfügung. Die erbaulichen Schriften sind vielleicht seine bedeutendsten; sie werden ihm Dank und Bewunderung eingetragen haben. Ob er mit seiner vielseitigen Polemik jemals Erfolg hatte, darf man bezweifeln, wenn man es nicht als einen Erfolg ansehen will, daß er seine Gegner schlecht und lächerlich machte, und die Lacher und Spötter auf seine Seite zu zwingen wußte. Er gehört zu den Polemikern, die ihre Freude daran haben, zu reizen und zu ärgern, die aber eben darum schwerlich einen Gegner überzeugen werden. Bis die neue Prophetie nach Afrika kam, konnte man nicht bemerken, daß Tertullian sich von den Anschauungen der Kirche entfernt oder in irgendeiner Frage einen Sonderstandpunkt eingenommen hatte. Er liebte es freilich, auf Spezialfälle der kirchlichen Disziplin sich festzubeißen und immer wieder darauf zurückzukommen. Die Frage, ob alle christlichen Frauen einen Schleier tragen müßten, oder nur die verheirateten, erschien ihm so wichtig, daß er sie in drei Publikationen behandelte, in der Schrift vom Anzug der Frauen, der vom Gebet und der über den Schleier der Jungfrauen; und dreimal schrieb er auch über die Einehe, in den Briefen an seine Frau, in der Ermahnung zur Keuschheit und in der Schrift über die Monogamie. Gelegentlich war er nicht davor zurückgescheut, das Kirchenregiment öffentlich anzuklagen. Er tadelte es einmal scharf, daß Künstler, die sich mit der Herstellung von Götterbildern beschäftigt hätten, in den Klerus aufgenommen wären[1]). Da die Auswahl der Kleriker Sache des Bischofs war, enthalten seine Worte einen versteckten, aber deutlichen Angriff auf den Bischof von Karthago. Wichtiger als diese Einzelheit aber ist die allgemeine Beobachtung, daß Tertullian eine von den Persönlichkeiten war, die in keiner Organisation erträglich sind, wenn sie nicht die erste Stelle einnehmen und dort in ihren Maßnahmen unbeschränkt sind. Solche Leute werden leicht den Sekten in die Arme getrieben; je begabter sie sind, desto eher.

Tertullian brachte dem Montanismus von Anfang an viel Sympathie entgegen. Das Reich der Dämonen, das den frommen Christen auf allen Schritten umlagert, umlauert und bedrängt, hatte seine

[1]) Tertullian De idol. 7.

Phantasie immer lebhaft beschäftigt und er hatte gern von der Vollmacht gesprochen, die dem Christen über die bösen Geister verliehen ist. Wie mußte er aufjubeln, als er die Krafttaten des Geistes in den Prophetinnen des Montanus täglich vor Augen hatte, ihre Weissagungen hörte, und die Beobachtung machte, daß der Geist gegen alle Laxheit und Verweichlichung in der Gemeinde zu Felde zog. Denn sein hoher sittlicher Idealismus hatte immer zu Schroffheiten geneigt. Seit er schriftstellerte, war ihm die Entsagung besser erschienen als die Heirat; er kannte Kinder nur unter dem Gesichtspunkte, daß sie für die Eltern eine Last und ein Hindernis zur Seligkeit wären[1]). Für die Ehe war er wenig disponiert, hatte sich aber trotzdem noch in reiferen Jahren dazu entschlossen, eine jüngere Frau zu heiraten. Die beiden Gatten harmonierten nicht miteinander, denn es war Tertullian nicht gelungen, die Gattin von seinen Idealen zu überzeugen. Er hatte sie gar im Verdacht, daß sie sich danach sehnte, nach seinem Tode eine andere Ehe zu schließen. Um das zu verhindern, schrieb er seine beiden offenen Briefe An meine Frau, die sein Testament sein sollten. Im ersten sucht er der Gattin den Gedanken an eine zweite Ehe auszureden mit der ganzen Gewalt seiner Beredsamkeit, im zweiten gibt er etwas nach, und bittet sie, wenigstens keinen Heiden zu heiraten. Tertullian mußte in seinem eigenen Hause erfahren, daß sich seine Ideale nicht verallgemeinern ließen, und er machte die Erfahrung an dem Punkt der christlichen Disziplin, auf den er am meisten Wert legte. Wir wissen nicht, welche Lösung die häusliche Krisis fand. Tertullian hat noch etwa zwanzig Jahre gelebt, nachdem er die Briefe an seine Frau verfaßt hatte. Aber er wurde mit dem Alter nicht milder, kam vielmehr als Montanist zu immer schrofferen Anschauungen von der Ehe. Der Unterschied zwischen gesetzlichen und ungesetzlichen Verbindungen verschwand ihm allmählich[2]), der Abscheu gegen alles Fleischliche und die Hochschätzung der Jungfräulichkeit wurden immer größer. Von diesem Punkte aus gesehen, ist Tertullian eine imponierende Persönlichkeit. Die krasse Sinnlichkeit schlägt uns gelegentlich aus seinen Büchern in hellen Flammen entgegen. Durch den Geist Gottes war er ihrer Herr geworden, wenn er auch bei dem ständigen Kampf das Maß und die Ruhe verloren hatte.

Der Montanismus und Tertullian waren für einander bestimmt. Der Paraklet tat ihm den Gefallen, gleich zu Anfang für einen seiner Lieblingsplätze einzutreten, daß auch die Jungfrauen sich verschleiern müßten. Tertullian stellte also sich selbst und seine Feder in den

[1]) Tertullian Ad ux. I 5. [2]) Tertullian De exh. cast. 9.

Dienst des Montanismus und verteidigte die Besonderheiten der sektiererischen Disziplin. Ein großes siebenbändiges Werk Über die Ekstase scheint das Programm des Montanismus entwickelt zu haben; leider ist es uns verloren. Man kann nicht sagen, daß der Übertritt günstig auf seine Schriftstellerei eingewirkt hätte. Der erbauliche Ton verschwindet aus seinen Schriften, er wurde zu einem Kritiker der bischöflichen Kirche, und entwickelt dabei zuweilen einen erstaunlichen Grad von Bosheit und Schärfe. Er nennt die Anhänger der Großkirche mit Vorliebe die Psychiker[1]) im Gegensatz zu den Pneumatikern, den Montanisten, mit einer Unterscheidung, die er der Gnosis verdankte. Als unter Caracalla eine neue Verfolgung der Christen in Karthago begann, richtete er seine Augen auf den Untergang der Welt, den er nahe glaubte[2]). Große Regengüsse und Gewitter, die kürzlich in Karthago niedergegangen waren, betrachtete er unter dem Gesichtspunkt, daß sie vielleicht Vorboten des Endes sein könnten. Eine Sonnenfinsternis hatte ihm besondere Schrecken verursacht. Darum kam es ihm darauf an, daß die Christenheit die angemessene Haltung bewahre. Er verwarf jedes Paktieren mit den Behörden[3]), wie man es in der Großkirche nach alter Gewohnheit versuchte, daß man durch Bestechung der Soldaten es ermöglichte, Gottesdienste zu halten oder sich durch Geld loszukaufen, nachdem man schon verhaftet war; vor der Verfolgung zu fliehen galt ihm als Sünde[4]); „im Frieden Löwen, im Krieg Hirsche" nannte er einige Bischöfe, die sich in Sicherheit gebracht hatten. Er kannte nur das eine Ziel, Märtyrer zu werden, und man muß sich fast wundern, daß ihm die Erfüllung des Wunsches versagt blieb. Oder soll man schließen, daß ihm der Heroismus der Tat fehlte?

Seine letzten Schriften Über das Fasten und Über die Schamhaftigkeit sind die schärfsten, die er geschrieben hat. Er vertrat in ihnen die montanistische Disziplin, in der letzten das alleinige Recht der Propheten, die Sünde zu vergeben. Er bestritt den Märtyrern die gleiche Vollmacht[5]), die sie von jeher besessen hatten, und wollte selbst den Bischöfen ihr Recht streitig machen, über die Sünde der Gemeinden zu Gericht zu sitzen[6]). Er rüttelte damit an der stärksten Säule des monarchischen Episkopats, wie er nun einmal geworden war. Er hatte Anlaß zu besonderem Zorn gegen den römischen Bischof Kallistus, der aus eigener Machtvollkommenheit den Fleischessündern Vergebung gespendet hatte[7]), entgegen dem bisherigen Brauch

[1]) So schon Adv. Marc., ebenso in De monog., De jejunio, De pudicitia.
[2]) Tertullian Ad Scap. 3. [3]) Tertullian De fuga 13f. [4]) Tertullian De corona 1.
[5]) Tertullian De pudicitia 22. [6]) Tertullian De pud. 21. [7]) Tertullian De pud. 1.

der Kirche, und sich offenbar bemüht hatte, die afrikanische Kirche zur Annahme seiner Neuerung zu bewegen. Man kann es aus der Persönlichkeit Tertullians verstehen, daß er den ganzen Bau der Kirche Christi in Gefahr des Einsturzes sah, als die apostolische Überlieferung an diesem Punkt geändert wurde. Aber was mag ihn bewogen haben, die schamlosen Verdächtigungen[1]), mit denen das heidnische Volk die christlichen Versammlungen bedachte, auch seinerseits zu wiederholen? Besteht überhaupt die Möglichkeit, daß er für wahr hielt, was er sagte? Doch nur unter der Voraussetzung, daß der Haß ihn blind gemacht, so daß er alles glaubte, was dem Gegner schaden konnte. Er hatte insgeheim das Gefühl, daß er trotz seiner geistigen Überlegenheit einen vergeblichen Kampf kämpfte, daß die Verhältnisse stärker waren als er, und daß die Aussichten des Montanismus schlecht blieben, die Zukunft vielmehr dem bischöflichen Regiment gehörte. Bald nachher ist er gestorben. Nach einer späteren Nachricht hätte er sich vor seinem Tode noch von der montanistischen Gemeinde getrennt und eine eigene Sekte begründet. Die Notiz ist in Afrika überliefert worden[2]) und klingt wahrscheinlich; bis auf Augustins Zeiten gab es in Karthago eine Gemeinde, die sich Tertullianisten nannte[3]).

Enthusiastische Sekten, welche mit der Botschaft vom baldigen Untergang der Welt die Kirche erschüttern, pflegen eine schwere Krisis durchzumachen, sobald sich in den Reihen ihrer Anhänger die Überzeugung verbreitet, daß die Botschaft der Propheten nicht so wörtlich zu nehmen ist, wie sie ausgesprochen wurde. Der Tod der ersten Führer und Apostel pflegt nicht minder schwere Erschütterungen mit sich zu bringen, da ihre einzigartige Begabung selten durch einen Nachfolger ersetzt werden kann. Kleine Reste der alten Gemeinschaften können dennoch bestehen bleiben, auch wenn ihr Programm unausführbar und sinnlos geworden ist; sie leben von der Kritik an der Kirche und eventuell von deren Fehlern. Von Zeit zu Zeit flackert dann bei günstiger Gelegenheit noch einmal eine Flamme auf wie aus den Trümmern eines verbrannten Hauses, nachdem der Brand gelöscht ist. Als im Jahr 235 unter der Regierung des Maximinus Thrax[4]) heftige Erdbeben die Bevölkerung der Landschaften Pontus und Kappadozien ängstigten, und die erregte Stimmung des Volkes sich in einer Verfolgung der Christen entlud, erschien in den erschütterten Gemeinden plötzlich eine junge Prophetin, die sich

[1]) In einer Anspielung schon De pudic. 22; mit deutlichen Worten De jej. 16.
[2]) Von Augustin De haer. 86 (Migne 42, S. 46f.). [3]) Augustin a. a. O.
[4]) Firmilian von Caesarea Capp. (= Cyprian ep. 75, 10).

durch ekstatische Reden und erstaunliche Wunder zu beglaubigen wußte. Sie ging im Winter barfuß über den Schnee, ohne Schaden zu nehmen, und glaubte, daß sie selbst die Urheberin der Erdbeben sei. Sie wird den nahen Weltuntergang gepredigt haben, und die Zerstörung der Erde als eins der bekannten und sicheren Vorzeichen des Endes aufgefaßt und verkündigt haben. Aus Jerusalem wollte sie stammen und nach Jerusalem wollte sie zurückkehren — dort sollte ja nach der ältesten kirchlichen Auffassung das himmlische Jerusalem sich auf die Erde herablassen. Soweit noch Kleriker in den Gemeinden anwesend waren, waren sie bald von der Prophetin gewonnen, so daß das junge Weib alle priesterlichen Handlungen ungestört ausüben konnte und als geistliches Haupt der Gemeinde schaltete: sie brachte die Eucharistie dar, und taufte persönlich alle, die sie durch ihre Predigt den dezimierten Gemeinden zuführte. Ihre Wirksamkeit dauerte eine ganze Zeitlang, bis sie schließlich von einem geistesmächtigen Exorzisten überführt wurde, daß ein Dämon und nicht Gott aus ihr sprach. Als endlich einige Kleriker bekannten, daß sie sich mit ihr versündigt hätten, war es vollends um ihren Ruf geschehen; sie verschwand plötzlich, wie sie gekommen war.

Von montanistischen Gemeinden hat man noch sehr viel später Kunde. Ein Afrikaner des fünften Jahrhunderts schrieb auf seinen Grabstein das Bekenntnis: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Herrn Montanus[1]); an die Stelle des Geistes setzte er den alten Propheten, den er für dessen auserwähltes Gefäß zeitlebens gehalten hatte.

Im Orient beschäftigte sich im fünften und sechsten Jahrhundert die kaiserliche Gesetzgebung mit den Montanisten[2]). Sie werden bei dieser Gelegenheit mit den Manichäern und Priscillianern zusammengestellt; denn sie galten der damaligen Kirche für gefährlicher und verabscheuungswürdiger als alle andern Häresien. Ihre Gemeinden können nicht unbedeutend gewesen sein. Sie waren besonders in den kleinasiatischen Landschaften[3]), Phrygien, Galatien, Kappadozien und Zilizien verbreitet. Aus dem Innern Kleinasiens waren sie nach Konstantinopel gekommen und hatten dort die Augen der Reichskirche auf sich gezogen. Aus den einzelnen Bestimmungen der Gesetze kann man entnehmen, daß der Montanismus seinen altchristlichen Charakter in erstaunlicher Ursprünglichkeit bis ans Ende des christlichen Altertums bewahrt hat. Die harte Strenge des Gemeinschaftslebens war noch immer sein hervorstechender Zug. Seine

---

1) Corp. inscr. lat. 8, 2272.

2) Vgl. Cod. Theodosianus 16, 5, 40 vom Jahre 407; 16, 5, 48 vom Jahre 410; 16, 5, 59 v. J. 423; Cod. Justinian. 1, 5, 20 v. J. 530.

3) Epiphanius h. 48, 14.

Fasten dehnte er auf dreimal vierzigtägige Perioden im Jahre aus[1]; eine zweite Ehe verwarf er unbedingt[2]; und er duldete keinen offenbaren Sünder in der Mitte der Gemeinden: fast jede Verfehlung wurde mit endgültigem Ausschluß bestraft[3]. Die gemeinsamen Mahlzeiten spielten eine große Rolle, und sie hatten noch immer die alten Nachreden zu tragen[4], die früher Juden und Heiden gegen die Christen kolportiert hatten[5]; sie scheinen jetzt den Anstoß für das Einschreiten des Staates gegeben zu haben[6]. An der Entwicklung der Theologie hatten die Montanisten keinen Anteil genommen: sie sprachen ihren Glauben an die Gottheit Christi in alten Formeln aus, die Hieronymus an die Häresie des Sabellius erinnerten[7]. Dagegen besaßen sie eine Gemeindeorganisation, die sich an die der bischöflichen Kirche anlehnte und in mancher Beziehung noch über sie hinausging. Die montanistischen Gemeinden standen unter der Führung von Bischöfen, Presbytern und Diakonen; auch niedere Kleriken werden erwähnt[8]. An der Spitze sämtlicher Gemeinden scheinen Patriarchen gestanden zu haben, die in Pepuza ihren Sitz hatten[9]. Denn alle Montanisten widmeten dem Ursprungsort ihrer Bewegung eine hohe Verehrung, indem sie die wüste Stätte des ehemaligen kleinen Städtchens als eine Art Heiligtum ansahen[10]. Zwischen Patriarchen und Bischöfen hatten sie noch einen weiteren *ordo*, den der Koinonen, eingeschoben: es scheinen die Märtyrer gewesen zu sein[11], denen die Montanisten von jeher die größte Verehrung zollten. Die Zeit der Verfolgung hatte für sie, wie für andere Sekten, wohl niemals aufgehört. Die Frauen nahmen in der montanistischen Organisation noch immer eine hervorragende Stelle ein: sie waren in allen klerikalen Graden zu finden[12] und wurden auch zu sakramentalen Funktionen zugelassen[13].

Auf diese Weise hat der Montanismus das Gemeindeleben, wie es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts überall bestanden

---

[1] Hieronymus ep. 41, 3.
[2] Hieronymus a. a. O.; Epiphanius h. 48, 9.
[3] Hieronymus a. a. O.
[4] Hieronymus a. a. O.; Epiphanius 48, 14.
[5] S. oben Bd. 1, S. 205 f.
[6] Cod. Justinian. 1, 5, 20.
[7] Hieronymus a. a. O.
[8] Cod. Justinian a. a. O.
[9] Hieronymus a. a. O. nennt sie *de Pepuza Phrygiae patriarchae*.
[10] Epiphanius h. 48, 14.
[11] Justinian a. a. O. spricht von *κοινωνοί*, Hieronymus a. a. O. von *cenones*. — Diese Kōnonen sind wohl die *κοινωνοὶ τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ*, ebenso wie die Märtyrer die Zeugen des Leidens Christi sind. Vgl. 1. Petrus 4, 13 und 5, 1. — Weiteres über die mystische Anschauung, daß der Märtyrer durch sein blutiges Leiden an der Passion Christi teil hat, s. unten Kapitel 7.
[12] Epiphanius h. 49, 2.
[13] Ein gallischer Bischof, der um das Jahr 500 eine Orientreise gemacht hatte, hatte dort von den Frauen im montanistischen Klerus gehört, und fand ihr Treiben besonders gottlos. Vgl. den Brief der drei Bischöfe in der Zeitschr. für Kirchengeschichte Bd. XVI (1896), S. 665 f.

hatte, in seinen charakteristischen Zügen bis auf die Zeit Justinians gebracht. Und doch waren es nur die Schalen, die er konservierte. Der Kern der Bewegung, die Quelle ihrer Kraft hatte nicht in diesen Äußerlichkeiten bestanden, sondern in der lebendigen Prophetie und der Predigt vom Weltuntergang. Beide waren damals längst verklungen. Mit ihnen hatte der Montanismus seinen ursprünglichen Charakter und seine Bedeutung eingebüßt. Er existierte weiter als eine Sonderkirche, die ihre Gründungszeit als eine Periode bezeichnete, in der sich der Geist Gottes besonders betätigt hatte; den Ort Pepuza und ihre großen Propheten, Montanus, Prisca, Quintilla und Maximilla sprach sie heilig. Indem sie jene große Zeit in allen Kleinigkeiten festhielt, die sie daran erinnern konnten, meinte sie den Geist selbst noch zu besitzen, der längst verrauscht war.

Der Kampf gegen den Montanismus ist der Kirche innerlich schwer geworden, und als sie ihn abwies, verurteilte sie ihre eigene Vergangenheit. Für die Prophetie hatte man fortan kein Verständnis mehr. In der Polemik gegen den Montanismus ließ ein asiatischer Schriftsteller ein Buch ausgehen unter dem auffallenden Titel, daß ein Prophet nicht in der Ekstase reden dürfe[1]). Wenn ein Prophet aber nicht im Geiste reden darf, dann hat er überhaupt kein Recht, von der Gemeinde Gehör und Gehorsam zu beanspruchen. Die Grundlagen der bischöflichen Verfassung gingen aus der Krisis vollends gekräftigt hervor; die Bischöfe hatten sich nicht schrecken lassen, als die Vergangenheit der Kirche gegen sie heraufbeschworen wurde; sie hatten den Ansturm siegreich bestanden. Daß Frauen in die Regierung der Gemeinden hineinsprachen, war fortan gänzlich unmöglich; ihr Auftreten war mit dem Makel der Häresie behaftet. Das wichtigste aber war, daß mit dem Montanismus auch die eschatologische Stimmung verurteilt war, die man doch als das Kennzeichen des ältesten Christentums ansprechen muß. Gewiß hat der Kampf gegen den Montanismus auch an diesem Punkt nur einen Zug verstärkt und bestätigt, der schon vorher in der Ausbildung begriffen war. In den heidenchristlichen Gemeinden nach dem Jahre 70 hatte die Zukunftserwartung viel von der Intensität der ältesten Zeit verloren; die Glutstimmung des palästinensischen Christentums war in fortwährendem Abkühlen begriffen. Justin meint[2]), Gott warte noch mit der Auflösung und Vernichtung der Welt, um der Kirche Gelegenheit zur weiteren Ausbreitung zu verschaffen; vielleicht wären manche noch gar nicht geboren, die gerettet werden sollten[3]). Das war um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als man sich mit der Möglichkeit eines längeren

1) Miltiades (Eusebius h. e. 5, 17, 1). 2) Justin Apologie II 6 (7). 3) Justin Apol. I 28.

Bestandes der Welt vertraut zu machen begann. Etwa fünfzig Jahre später berichtet uns Tertullian[1]), daß man im Gottesdienst um den Aufschub des Endes betete. Es wurde damals eine Theorie beliebt, die aus dem Judentum zu stammen scheint, es aber bis dahin zu keiner Rolle in der Theologie der Kirche gebracht hatte, daß das Alter der Welt ihrer Schöpfung entsprechen würde. Wie Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen habe, und am siebenten Tage ruhte, so werde die Welt sechstausend Jahre bestehen[2]), und das tausendjährige Reich der Herrlichkeit auf Erden sei der Weltensabbat[3]). Denn tausend Jahre sind vor Gott wie ein Tag. Man hatte damit wieder ein Mittel an der Hand, den Zeitpunkt des Endes zu berechnen, so wie man es in der ältesten Zeit geliebt hatte; aber das Mittel versagte, da man keine übereinstimmende Überlieferung besaß, an welchem Zeitpunkt des sechsten Jahrtausends man stehe. Hippolytus[4]) glaubt zu wissen, daß Christus im Jahre 5500 der Welt geboren sei, so daß man also im Anfang des dritten Jahrhunderts noch auf knapp dreihundert Jahre rechnen konnte, dagegen meint Cyprian[5]), die sechstausend Jahre wären bald vorüber. Also selbst die einzelnen Theologen nahmen eine verschiedene Stellung ein, und ebenso sind in den verschiedenen Provinzen Unterschiede in der Zusammensetzung und Schattierung dieses Gedankenkreises zu erwarten. Die Zeitereignisse wirkten hier mächtig ein. Man kann beobachten, daß fast bei jeder Christenverfolgung der Gedanke wiederkehrte, das Ende der Welt sei hereingebrochen[6]). Trotzdem kann man von einer neuen Stimmung reden, welche die Überlieferung allmählich umgestaltete. Das Christentum verlor seine eschatologische Haltung, richtete sich in der Welt ein und fand seine Rolle hier auf Erden. Die Gedanken der alten Zeit, daß die Christen nur Gäste auf Erden sind, daß die Kirche die Braut ist, die dem Kommen des Bräutigams entgegenharrt, und was man von derartigen Überlieferungen in den Heiligen Schriften besaß, das wurde zu Reliquien, die man sorgsam hütete und vor den Blicken der Menge verbarg, aber bei feierlichen Gelegenheiten hervorholte, um damit zu prunken und sich an ihnen zu erbauen.

---

[1]) Tertullian Apol. 39. [2]) Barnabas 15, 4; Irenaeus 5, 28, 3.

[3]) Didaskalia 26, S. 137.

[4]) Hippolytus in Dan. 4, 23; Arabische Fragmente zum Pentateuch n. 22.

[5]) Cyprian Ad Fortunatum 2.

[6]) Unter dem Eindruck der Verfolgung des Septimius Severus schrieb ein christlicher Schriftsteller Judas über die 70 Jahrwochen Daniels und führte seine Rechnung bis zum Jahre 202 durch, weil er glaubte, daß der Antichrist nahe sei. Eusebius h. e. 6, 7. — Cyprian spricht in ep. 67, 7 von dem nahen Weltende, nachdem er die Verfolgungen des Decius und Gallus durchlebt hatte; De unit. eccl. 16 hält er die Häresie für einen Vorboten des Weltuntergangs.

2. Der Gottesdienst.

Die Basilika.

Um die Gemeinden aus den ungeordneten Zuständen der ältesten Zeit in die Hände des monarchischen Regiments hinüberzuführen, mußte man sie daran gewöhnen, sich zu den Gottesdiensten des Bischofs zu halten. Die Winkelversammlungen in den gastfreien Häusern der wohlhabenden Christen mußten aufhören, wenn sich nicht, wie in der alten Zeit, fortdauernd Cliquen und Sondergemeinschaften bilden sollten. Wer eine geistliche Gabe hatte zur Erbauung der Gemeinde, mußte mit dem Bischof darüber Rücksprache nehmen, wann und wo er sie ausüben durfte. Und wenn ein fremder Gast ankam, mußte er in Gegenwart des Bischofs sich seines Auftrags entledigen und seine Botschaft ausrichten, einerlei, ob er sich Apostel oder Prophet nannte, oder ob er als Bote einer benachbarten Gemeinde erschien. Es wird nicht leicht gewesen sein, in den Gemeinden, die an weitgehende Freiheit aller Art gewöhnt waren, die Zentralisation des Kultus einzuführen, und doch mußte man unnachsichtlich sein in dieser Forderung, wenn der monarchische Episkopat sich durchsetzen wollte. Das ist der Kampf, den der älteste Bischof, den wir kennen, Ignatius von Antiochien, in seinen Briefen führt. Er ermahnt die asiatischen Gemeinden zur Einheit, daß sie sich an den Bischof halten und sich ihm unterordnen. „Wenn ihr nämlich dem Bischof untertan seid wie Jesu Christo, so scheint ihr mir nicht nach Menschenweise zu leben, sondern nach Jesus Christus."[1] „Wie der Herr nichts tat ohne den Vater, mit dem er eins ist, . . . , so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter."[2] „Der Bischof führt seinen Vorsitz an Gottes Statt, und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel, und die Diakonen sind mit dem Dienst Jesu Christi betraut."[3] „Haltet euch an den Bischof und an das Presbyterium und an die Diakonen."[4] „Strömt alle zusammen zu dem einen Tempel Gottes, zu dem einen Altar, zu dem einen Jesus Christus, der aus dem Vater hervorgegangen ist, der in dem Einen ist und zu ihm zurückkehrt."[5] „Wer im Bereiche des Altars ist, der ist rein; wer außerhalb des Altars ist, ist nicht rein, das heißt, wer ohne Bischof und Presbyterium und Diakonen etwas tut, der ist nicht rein im Gewissen."[6] „Seid nun beflissen, an der einen Eucharistie teilzunehmen: ist doch nur ein Fleisch unsers Herrn Jesu Christi und nur ein Becher zur Einigung mit seinem Blut: ein Altar

[1]) Ignatius Trall. 2, 1. [2]) Ignatius Magn. 7, 1. [3]) Ignatius Magn. 6, 1.
[4]) Ignatius Philad. 7, 1. [5]) Ignatius Magn. 7, 2. [6]) Ignatius Trall. 7, 2.

wie ein Bischof!"[1]) „Nur jene Eucharistie gelte als die rechte, die unter dem Bischof stattfindet, oder wem er sie überträgt. Wo der Bischof sich zeigt, da sei auch die Gemeinde, wie da, wo Jesus Christus ist, auch die allgemeine Kirche ist. Es ist nicht recht, ohne den Bischof zu taufen oder das Liebesmahl zu halten."[2]) „Wer nicht innerhalb des Altars bleibt, geht des Brotes Gottes verlustig."[3]) „Getrennt von diesen, den Bischöfen, Presbytern und Diakonen, gibt es keine Kirche[4]).

Ins Praktische übersetzt, hießen diese Forderungen, daß es eine der ersten Sorgen einer geordneten Gemeindeleitung sein mußte, ein großes Lokal zu beschaffen, in dem sich die Gemeinde bei ihren Gottesdiensten versammeln konnte. Und das ist bald erreicht worden, in den größeren Gemeinden wohl überall schon im zweiten Jahrhundert[5]).

Wir haben keine ausdrücklichen Nachrichten darüber, wer die ersten christlichen Kirchen gebaut hat, und können es doch fast mit Bestimmtheit sagen. Wenn man sich an die Munifizenz des antiken Bürgersinnes erinnert, der die großen und die kleinen Städte des Reichs mit öffentlichen Bauten schmückte, wird man nicht fehlgreifen in der Vermutung, daß auch in den Christengemeinden die wohlhabenden Mitglieder dies dringendste Bedürfnis des Gemeindelebens befriedigt haben[6]). Wenn sie die ehrende Inschrift, die ihren Namen und ihre Tat der Nachwelt überlieferte, entbehren mußten, da sie einer unerlaubten religiösen Gemeinschaft die Wohltat erwiesen, so waren sie doch ihrer Dankbarkeit und der fürbittenden Gebete sicher. Da die reichen Mitglieder einmal gewohnheitsmäßig die Pflicht übernommen hatten, die Patrone der Gemeinde zu sein, mag es manchen von ihnen bequemer gewesen sein, ihr einen gesonderten Bau auf dem eigenen Grundstück, vielleicht in einem entlegenen Stadtteil, zur Verfügung zu stellen, als Jahr für Jahr der Wirt für alle im eigenen Hause zu sein.

Man darf annehmen, daß die christlichen Kirchen von Anfang an in dem sogenannten Basilikenstil erbaut waren. Es ist ein Bautypus, der in der damaligen Welt weitverbreitet war und eine sehr verschiedene Ausgestaltung zuließ. Die Kirche paßte die Basilika ihren Bedürfnissen an und schuf damit einen gottesdienstlichen Raum, der sich für ihre Zwecke vortrefflich eignete. Diese Bauten sind selbst bei bescheidenen Verhältnissen aufzuführen, da sie leicht gebaut

---

[1]) Ignatius Philad. 4. [2]) Ignatius Smyrn. 8, 2. [3]) Ignatius Ephes. 5, 2.
[4]) Ignatius Trall. 3, 1. [5]) S. unten Exkurs 50.
[6]) Noch zur Zeit Konstantins versah ein reicher und einflußreicher Christ, ein übergetretener Jude, die Städte Galiläas mit Kirchenbauten, die sie bis dahin entbehrt hatten. Epiphanius h. 30, 4. 11.

sind; sie lassen sich in jede Häuserinsel hineinschieben, so daß man schwerlich fehlgreifen wird, wenn man die gottesdienstlichen Gebäude schon im zweiten und dritten Jahrhundert sich als Basiliken vorstellt. Allerlei primitive Übergangsstufen mögen ihnen vorangegangen sein. Die Gemeinden konnten die Basilika vortrefflich gebrauchen; denn sie bedurften für ihre Versammlung einen großen Saal, der sich zum Sprechen und Zuhören eignete. Dazu ließ sich die Basilika leicht so einrichten, daß für den Bischof und den Klerus, für die Gläubigen, die Katechumenen und die Büßer gesonderte Plätze vorhanden waren, so daß die Gemeinde in ihrer Organisation und in allen ihren Teilen sich beim Gottesdienst charakteristisch darstellte.

Man nannte die Kirche *dominicum*[1]), Haus des Herrn, oder *ecclesia*[2]) indem die Bezeichnung der Gemeinde auf das Gebäude überging, in dem sie sich versammelte; bei feierlicher Gelegenheit sagte man auch wohl Gebetshaus[3]), Haus Gottes[4]), und Kirche Gottes[5]). Der Name *basilica* war ein allgemeiner Ausdruck, den man Heiden gegenüber gebrauchte, wenn man die christliche Terminologie vermied[6]). Die jüdischen Namen, Synagoge und Proseuche, ließ man fallen und die heidnischen, wie *templum* oder *fanum*[7]), verabscheute man.

---

1) *Κυριακόν* Eusebius h. e. IX, 5, 2; 10, 10. 12; De laud. Const. 17; Ancyra 314 c. 15; Neocaesarea (ca. 320) 5. 13; Vita Antonii 2ff. 70. 82. — *Dominicum* Cyprian De opere et eleem. 15; Novatian (Ps. Cyprian) De spectac. 5; Passio Philippi 3. 4. 5; Acta Saturnini usw. (Baluzius Miscellanea II 66); Itinerarium Burdigalense v. J. 333.

2) *Ἐκκλησία* Klemens von Alexandrien Quis dives 42, 10; Paed. 2, 10; 3, 11, 96; Strom. 7, 5; Eusebius h. e. 7, 15, 4 und sonst; 9, 11, 1; Nicaea 325 c. 12; Inschrift des Eugenius bei Preuschen Analecta², S. 149f. — *οἶκος τῆς ἐκκλησίας* Eusebius h. e. 7, 30, 19 und sonst. — *Ecclesia* Tertullian De praescr. 42; De virg. vel. 13; De fuga 3; Elvira (vor 303) 21. 29. 36. 38. 45f. 52. 56; Passio Philippi 2. 3; Lactantius De mort. pers. 12, 2. 3.

3) *Προσευκτήριον* Eusebius h. e. 7, 32, 32 und sonst. — *Domus orationis* Ps. Cyprian De singularitate clericorum 13.

4) *Οἶκος τοῦ θεοῦ* Hippol. in Dan. 1, 20, 3. — *Domus Dei* Tertullian De idol. 7.

5) *Ecclesia Dei* Tertullian Ad ux. 2, 9.

6) Der Name *basilica* für das christliche Kirchengebäude ist nicht häufig und läßt sich erst im Anfang des vierten Jahrhunderts belegen, durch die Acta purgationis Felicis 4 und die Gesta apud Zenophilum 11. — Eusebius h. e. 10, 4, 42 spielt mit dem Ausdruck. — Mensurius von Karthago nennt die *basilica novarum* in Karthago (im Referat bei Augustin Breviculus coll. Donat. 3, 13. 25; Migne 43, 638); die Passio Quirini 5 die *basilica ad Scarabetensem portam* in Sabaria-Pannonien (aber die Passio ist erst später formuliert worden). — Konstantin an Makarius von Jerusalem (Eus. V. C. 3, 31f. 53) nennt seine Kirchenbauten Basiliken. — Das Itinerarium Burdigalense v. J. 333 hält es für nötig, den Ausdruck *basilica* zu erläutern durch den Zusatz *id est dominicum;* Acta Saturnini usw. 2: *basilica dominica.* — Lactantius gebraucht den Ausdruck *conventiculum;* vgl. Inst. 5, 11, 10; De mort. pers. 15, 7; 36, 3; 48, 13.

7) Indessen bezeichnet Eusebius die christliche Kirche als *ναός*, z. B. h. e. 10, 4, 42 und sonst. — *fanum* gebraucht Lactantius De mort. pers. 12, 5 (?).

Es sind uns zwei Beschreibungen von Kirchen erhalten, eine nicht ganz präzise aus dem dritten Jahrhundert, in der syrischen Didaskalia[1]), und eine sehr detaillierte von der neuerbauten Basilika in Tyrus, im zehnten Buch der Kirchengeschichte des Eusebius[2]). Obwohl die Beschreibung erst dem Jahre 325 angehört, wird man sie unbedenklich auf die Bauten der vorkonstantinischen Zeit übertragen dürfen; nur wird man sich sagen müssen, daß die Ausführung im ganzen wie im einzelnen in den früheren Zeiten nicht so opulent gewesen sein wird wie nach dem Siege der Kirche.

Ein prächtiges Portal öffnete die Kirche nach Osten hin, so daß also die Apsis nach Westen gerichtet war. Trat man ein, so befand man sich in einem quadratischen Hof, dem *atrium*, in dessen Mitte ein Brunnen mit vielen Öffnungen zum Waschen der Füße stand. Säulengänge mit nach der Mitte abfallenden Pultdächern umgaben ihn, und waren von dem offenen Hof durch hohes hölzernes Gitterwerk abgetrennt. Im Atrium mußten sich die Katechumenen während des Gottesdienstes aufhalten. In das Innere der Kirche führten drei Portale, eine Haupttür mit zwei Nebeneingängen zu beiden Seiten; die Türflügel waren aus Erz gegossen und vielfach verziert. Von den drei Schiffen war das mittlere breiter und höher als die andern; für die Beleuchtung sorgten Oberlichter, deren Öffnungen mit Holzgittern versehen waren. Die Decke des Mittelschiffes scheint besonders reich verziert gewesen zu sein. Im Hintergrund, wir dürfen sagen: in der Apsis, stand die *cathedra* des Bischofs und die Bänke für die Presbyter; für die Gemeinde waren in den Schiffen ebenfalls Sitzplätze vorgesehen. In der Mitte zwischen Klerus und Gemeinde stand der Altar, mit einem geschnitzten Gitterwerk umgeben, damit die Laien ihn nicht berühren konnten. Die ganze Basilika hatte einen Fußboden aus Marmor. An den Seiten befanden sich große Anbauten, die mit der Kirche durch Seitentüren und Gänge in Verbindung standen: sie waren für die Büßer bestimmt, die also ebenso wie die Katechumenen außerhalb des eigentlichen Gotteshauses dem Gottesdienst der Gemeinde beiwohnten.

Ich füge dieser Beschreibung des Ganzen einige Einzelheiten hinzu, die sich aus gelegentlichen Bemerkungen bei andern Schriftstellern ergeben.

Wo der Bauplatz es zuließ, baute man die Kirche so, daß das Schiff die Richtung von Osten nach Westen hatte. Dabei war offenbar die christliche Gebetssitte maßgebend[3]): man legte Wert darauf, daß bei dem gemeinsamen Gebet der Gemeinde ebenso wie bei dem des

[1]) Didaskalia 12, S. 68 ff. [2]) Eusebius h. e. 10, 4, 37 ff. [3]) S. oben Bd. 1, S. 119 f.

einzelnen die Augen und die Hände der Christen nach Osten gerichtet waren. Nun bezeugen es aber die ältesten Beschreibungen von Kirchen ebenso wie die ältesten Bauten selbst, daß man die Orientierung in der Weise ausführte, daß die Apsis nach Westen und der Ausgang der Kirche nach Osten lag[1]). Man wird daraus schließen müssen, daß die Gemeinde beim Gebet sich den Türen zuwandte, und daß der Bischof am Altar hinter ihrem Rücken stand, wenn er die Gebete vorsprach. Da der Gottesdienst in den ersten Morgenstunden stattfand, so schaute man die aufgehende Sonne an. Seit dem vierten Jahrhundert ist diese Sitte allgemein geändert worden. Man blieb dabei, die Kirchen von Westen nach Osten zu richten, aber man machte es in umgekehrter Weise, indem man ihren Ausgang nach Westen und den Altar nach Osten kehrte[2]). Der Grund der Änderung ist deutlich: er ist in der Liturgie zu suchen. Der Altar war unter dem Einfluß der Eucharistie in solchem Maße der heilige Mittelpunkt des gottesdienstlichen Raumes geworden, daß es nicht statthaft schien, wenn die Gemeinde, während sie betete, ihm den Rücken zuwandte. Und da man doch die alte Gebetsrichtung nach Osten nicht aufgeben wollte, richtete man die Kirchen anders ein, indem man Portal und

---

1) Mit dem Eingang nach Osten, der Apsis nach Westen gerichtet war die Basilika in Tyrus (Eusebius h. e. 10, 4, 38), die Auferstehungskirche in Jerusalem (Eus. V. C. 3, 37), die große Kirche in Antiochien (was Sokrates h. e. 5, 22, 53 schon auffallend findet). Von den alten römischen Kirchen haben S. Peter, der Lateran und S. Clemente noch heute die Richtung nach Westen. Über die afrikanischen Kirchen orientiert vortrefflich St. Gsell, Monuments antiques de l'Algérie, Bd. II, Paris 1901. Mit dem Eingang nach Osten gerichtet sind die Basiliken von Henchir el Atech S. 171, Fig. 116; von Henchir Guesseria S. 203, Fig. 123; von Morsott S. 232, Fig. 130; von Sidi Embarek S. 257, Fig. 133; die Kapelle bei der Basilika von Tebessa S. 290, Fig. 136; von Tigzirt S. 295, Fig. 137; die Kapelle daselbst S. 305, Fig. 139; die Basilika in Timgad S. 310, Fig. 143; eine andere ebendort S. 312, Fig. 144; eine Kapelle daselbst S. 313, Fig. 145; in Tipasa die Kapelle an der großen Basilika S. 318, Fig. 147. Wahrscheinlich ist die Absicht, dem Kirchengebäude die Richtung von Osten nach Westen zu geben, noch häufiger; ich habe nur die eklatanten Fälle notiert. — Tertullian Adv. Valent. 3 scheint auf die Orientierung der christlichen Kirchen Bezug zu nehmen: *domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram.* — Auf die Orientierung legen auch die syrische Didaskalia 12, S. 68 und die Apostolischen Konstitutionen 2, 57, 2 f. 11 Gewicht. In beiden war ursprünglich der Platz des Bischofs und der Presbyter an das westliche Ende der Kirche verlegt, wie Greßmann und Rendtorff in den Gött. gel. Anz. 1904, S. 689 richtig bemerkt haben.

2) Das Presbyterium und der Altar befinden sich an der Ostseite der Kirche in dem gegenwärtigen Text der syrischen Didaskalia 12, S. 68 und der Apost. Konst. 2, 57, 3; ferner im Testamentum d. n. Jesu Christi 1, 19, S. 25. — Paulinus von Nola ep. 32, 13 nennt diese Art der Orientierung den *usitatior mos*, aber er meint als Gegensatz nicht die westliche Richtung, sondern die auf ein Märtyrergrab, die er selbst gewählt hatte. — Von den afrikanischen Kirchen war von Anfang an mit der Apsis nach Osten gerichtet die große Basilika in Tipasa (bei Gsell a. a. O. Bd. II, S. 318, Fig. 147).

Apsis vertauschte. Man ist an vielen Orten vor kostspieligen Umbauten nicht zurückgeschreckt, um dies Ziel zu erreichen[1]).

Die Kathedra des Bischofs war der Stuhl des Vorsitzenden und Lehrers, gewiß schon damals, wo es anging, aus kostbarem Material, etwa aus Marmor, hergestellt und demgemäß mit Polstern und mit einem Leinentuch bedeckt[2]). Rechts und links vom Bischof saßen die Presbyter auf Bänken, die dem Halbrund der Apsis entlang liefen[3]), während die Diakonen und die übrigen Kleriker keine Sitzplätze hatten. Der Lektor hatte sein besonderes Pult, einen hohen Platz im Hauptschiff der Kirche[4]), von wo er die Heiligen Schriften verlas. Vor dem Bischof stand der Altar, ein Tisch mit einer Marmorplatte. Man möge sich erinnern, daß im Altertum Tische aus Stein gebräuchlicher waren als bei uns. Der Altar war der Gabentisch, auf dem die Gemeinde ihre Oblationen niederlegte, zu den Füßen des Bischofs und der Presbyter, und an dem der Bischof die liturgischen Gebete sprach. Sein ursprünglicher Name scheint Tisch zu sein, oder Tisch des Herrn[5]); daneben kommen schon früh die Bezeichnungen *altare*[6])

---

[1]) Von den römischen Kirchen sind S. Paolo fuori und S. Lorenzo fuori später umgebaut worden, so daß jetzt die Apsis nach Osten gerichtet ist. — Bei Gsell a. a. O. finde ich, daß den Basiliken in Matifou S. 224, Fig. 129, in Orléansville S. 238, Fig. 132, und der Kapelle in Tipasa S. 334, Fig. 151 nachträglich eine östliche Apsis angebaut wurde, anstatt der ursprünglichen im Westen. — Vgl. das analoge Verfahren bei den Kirchenordnungen, oben S. 59, Anm. 1).

[2]) Schon Hermas erwähnt Mand. 11, daß der Prophet, wenn er lehrte, auf einer Kathedra saß. — Wenn Irenaeus an Florinus schreibt: „Ich kann den Platz angeben, auf dem der selige Polykarp saß und redete“, so meint er ebenfalls seinen Lehrstuhl (Eusebius h. e. 5, 20, 6). — Die Statue des Hippolytus im Lateranmuseum stellt ihn auf einer Kathedra dar. — Dem Paul von Samosata nahm man es übel, daß er sich einen Thron mit Bühne in der Kirche aufstellen ließ (Eusebius h. e. 7, 30, 9). — In der Verfolgung kam es vor, daß die *cathedra* des Bischofs aus der Kirche konfisziert wurde (Acta purgationis Felicis 4). — Daß der Thron mit einem *linteum* bedeckt war, erwähnt Pontius Vita Cypriani 16.

[3]) Tertullian De cor. 3 nennt die Spender der Eucharistie *praesidentes;* die syrische Didaskalia 72, S. 68 ordnet die Plätze der Presbyter neben dem des Bischofs an; Cyprian sagt ep. 39, 5 von den neuen Lektoren, die er zugleich zu Presbytern designiert, daß sie später neben ihm sitzen sollten; Eusebius h. e. 10, 4, 44 erwähnt *θρόνοι* für die Vorsteher.

[4]) Das *pulpitum* des Lektors erwähnt Cyprian 38, 3; es war ein hoher Platz über den Köpfen der Gemeinde (39, 3. 5), also wohl ein Ambo der bekannten Form.

[5]) *τράπεζα* Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 9, 4f.); Vita Antonii 82. — *mensa dominica* Ps. Cyprian Adv. aleatores 11. — In den Acta purgationis Felicis 4, 16 wird der Altar *lapis* genannt. — In der griechischen Kirche hat sich der Name „Heiliger Tisch“ lange erhalten.

[6]) *θυσιαστήριον* nennt den Altar schon Ignatius Eph. 5; Philad. 4, wenn auch im Bilde; Apost. Kirchenordnung 18; Vita Antonii 82. — *altare Dei* Tertullian De orat. 11. — *altare* Cyprian 63, 5; 1, 1; 68, 2; 70, 2; Elvira 29; Acta Saturnini etc. 19 (bei Baluzius Miscellanea). — *ἁγίασμα* Eus. h. e. 7, 15, 4.

oder *ara Dei* vor[1]), die den Altar als den Opfertisch kennzeichnen. Auf dem Altar und auf der bischöflichen Kathedra pflegten die Heiligen Schriften zu liegen[2]). Als der Altar durch die liturgische Entwicklung des Gottesdienstes zum Heiligtum geworden war, das die Gemeinde nicht mehr berühren durfte, wurde es vielfach üblich, für die Oblationen Nebenaltäre aufzustellen, zu denen die Gemeinde herantreten konnte, während der Hauptaltar für den Klerus reserviert blieb[3]).

Sitzplätze für die Gemeinde scheinen allgemein üblich gewesen zu sein[4]). Aus der syrischen Didaskalia hören[5]) wir von einer Platzabteilung, die wahrscheinlich auch sonst im Gebrauch war. Danach sitzen vorne auf den ersten Bänken, den besten Plätzen, die erwachsenen Männer der Gemeinde; hinter ihnen sitzen die Frauen. Die jungen Männer haben ihren besonderen Platz, oder sie stehen; ebenso die Jungfrauen, die im Notfalle hinter den Frauen sich aufstellen. Junge verheiratete Frauen haben ebenfalls ihren Stand, die Greisinnen und Witwen sitzen. Die Kirche ist also durch Querschnitte in verschiedene Teile zerlegt[6]).

Allgemeiner Brauch muß es gewesen sein, den Katechumenen und den Büßern besondere Plätze außerhalb des Gotteshauses anzuweisen[7]), sie gehörten noch nicht oder nicht mehr zur Gemeinde der Gläubigen; aber es sollte ihnen die Möglichkeit gegeben werden, dem Gottesdienst beizuwohnen, und speziell die Verlesung und Erklärung

---

1) *Ara Dei* Tertullian De orat. 19.

2) Wird ausdrücklich erwähnt in den Acta purgationis Felicis 4, 16; vgl. Eusebius h. e. 7, 15, 4.

3) Schon bei Eusebius h. e. 10, 4, 44 ist der Altar mit einem hölzernen Gitter umgeben, zur Fernhaltung der Menge.

4) Schon Jakobus 2, 3 setzt voraus, daß in der christlichen Gemeindeversammlung Sitzplätze für alle vorhanden waren, für Arme und Reiche; nur unter besonderen Umständen war man genötigt zu stehen. — Hermas sieht Mand. 11 die Zuhörer des Propheten auf Bänken sitzen. — Justin Apol. 1, 67 erwähnt, daß die Christen sich von ihren Sitzen erheben, um zu beten. — Tertullian De virg. vel. 9 spricht ausdrücklich vom Sitzen in der Kirche. — Paul von Samosata sah es gern, wenn während der Predigt jemand aufsprang (Eusebius h. e. 7, 30, 9). — In der Basilika von Tyrus befanden sich „Sitze in gehöriger Ordnung durch den ganzen Tempel hin" (Eusebius h. e. 10, 4, 44; vgl. 66f. 72).

5) Didaskalia 12, S. 68f. — Die Ägyptische Kirchenordnung 43 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 88f.) hebt nur hervor, daß die Frauen ihren abgesonderten Platz in der Kirche haben sollten, die Christinnen ebenso wie die weiblichen Katechumenen.

6) Ebenso war die Platzverteilung in den Synagogen angeordnet; vgl. Schürer Bd. III, 4. Aufl., S. 526f.

7) Einen besonderen Platz für die Büßer erwähnt Eusebius h. e. 6, 34 und Neocaesarea (ca. 320) 5; einen Platz für die Energumenen Ancyra 314 c. 17; daß die Katechumenen getrennt von der Gemeinde saßen, scheint Tertullian De praescr. 41 vorauszusetzen, die Ägyptische Kirchenordnung 43 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 88) ordnet es an.

der Heiligen Schriften mitanzuhören. Häufig mag das Atrium der gemeinsame Aufenthalt für beide gewesen sein; Anbauten an die Kirche, die Eusebius beschreibt[1]), erklären sich wohl aus den besonderen Verhältnissen der Zeit nach der großen Christenverfolgung, als die Kirchen auf viele Büßer Rücksicht zu nehmen hatten.

Die Basilika ist das charakteristische Gotteshaus für die Gemeinde des monarchischen Episkopats. Das Gebäude ist in zwei Hälften geteilt, den Raum für den Klerus und den für die Laien, und für die Abstufung innerhalb beider Gruppen ist ebenfalls Sorge getragen. Die Kathedra des Bischofs erhebt sich inmitten des Presbyteriums, die Diakonen gehen als Diener hin und her. Für die niederen Kleriker sind freilich keine besonderen Plätze vorgesehen, und man darf daraus schließen, daß die Einrichtung der Basilika älter ist als die Entstehung der *ordines minores*. Da hier an alles gedacht ist, würde auch für die niederen Kleriker ein passender Raum gefunden sein, der ihrer Würde und ihrem Amte entsprach. Die Laien waren in Stände eingeteilt, nach Geschlecht und Alter, und sie fanden jeder seinen Platz in einem bestimmten Raum der Kirche. Die Reichen wurden nicht bevorzugt, falls sie nicht zum Klerus gehörten, und der Arme wurde nicht anders klassifiziert als jedes andere Mitglied der Gemeinde.

Man darf nicht daran zweifeln, daß man schon früh angefangen hat, die Wände der Basiliken mit Malereien zu schmücken, obgleich bei der Basilika von Tyrus[2]) keine Gemälde erwähnt werden. Aus Spanien haben wir eine Nachricht darüber, die allerdings gerade die Bilder in den Kirchen untersagte[3]). Aber nicht im allgemeinen und aus prinzipiellen Gründen, sondern weil die Gegenstände, die man damals darstellte, der Synode von Elvira unpassend erschienen.

Mit der Kirche waren andre Räumlichkeiten verbunden, die als Nebenräume notwendig waren. Aus der späteren Zeit ist man gewöhnt, dabei zunächst an das Baptisterium[4]) und die Wohnung des Bischofs[5]) zu denken; aber ein sicheres Beispiel aus der Zeit vor

1) In der Basilika von Tyrus (Eusebius h. e. 10, 4, 45).

2) Eusebius h. e. 10, 4, 37ff.

3) Elvira (vor 303) 36: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur.* — Die Kirche in Laodicea combusta (Lykaonien), die nach der diokletianischen Verfolgung neu aufgebaut wurde, war mit Gemälden ausgeschmückt; vgl. die Inschrift des Eugenius bei Preuschen Analecta[2] S. 149f.

4) Man hat lange an der rituellen Vorschrift festgehalten, die Taufe in fließendem Wasser oder im Meere vorzunehmen, und hat sich dadurch hindern lassen, Baptisterien zu errichten; vgl. oben Bd. 1, Exkurs 10.

5) Aus der Zeit des Theonas von Alexandrien (282—300) wird ein ἐπισκοπεῖον erwähnt in einem koptischen Fragment des Petrus von Alexandrien (Journal of theol. studies 1903, S. 393).

Konstantin ist für beide nicht vorhanden. Dagegen hören wir, daß sich bei der Kirche von Cirta ein Triclinium[1]) und eine Bibliothek[1]) befanden. In dem Speisesaal werden die Agapen stattgefunden haben, die, wie wir wissen, vielfach in die Kirche verlegt wurden[2]). Damit verbunden waren Vorratsräume; in Cirta wurden bei der Verfolgung im Jahre 303 zehn Fässer vorgefunden, vier *dolia* und sechs *orcae*[3]). Sie werden Wein und Öl, vielleicht auch andere Vorräte enthalten haben; in der Kirche von Aptunga befanden sich Vorräte von Öl und Weizen[4]). Die vielen Kleidungsstücke, die man in Cirta[1]) entdeckte, werden zur gelegentlichen Verteilung an Arme bestimmt gewesen sein. Es waren nicht weniger als zweiundachtzig Tuniken für Frauen, achtunddreißig Mäntel, sechzehn Tuniken für Männer, dreizehn Paar Männerschuhe, siebenundvierzig Paar Frauenschuhe, neunzehn Paar Sandalen[5]) (?). Eine große Garderobe für die kleine Gemeinde; und es ist auffallend, wie viel besser die Frauen als die Männer versorgt sind. Vielleicht darf man von hier aus einen Schluß auf die Zusammensetzung der Gemeinde machen.

In der Bibliothek hatten die Heiligen Schriften die erste Stelle. Bei der Haussuchung in Cirta waren die Repositorien der Kirche leer, nur ein großer Kodex fand sich vor[1]). Darum wurde in den Wohnungen der Lektoren weitergesucht, und der Beamte brachte in kurzer Zeit nicht weniger als zweiunddreißig Handschriften zusammen, und eine unvollständige, an der wohl noch gearbeitet wurde[1]). Man muß sich dabei erinnern, daß die Handschriften nur kleine Teile der Bibel enthalten haben werden, die kleineren vielleicht nur einzelne Evangelien und Briefe. Außerdem ist nicht ausdrücklich gesagt, daß die Manuskripte sämtlich Bibelhandschriften waren. Während der diokletianischen Verfolgung haben sich die Beamten in Afrika vielfach damit begnügt, daß ihnen statt der Heiligen Schriften, die sie einfordern und verbrennen sollten, irgendwelche Bücher ausgeliefert wurden; sie haben selbst keinen Anstoß daran genommen, wenn die Christen Bücher von Häretikern ihnen übergaben[6]). Das mag damals in Cirta auch der Fall gewesen sein.

Außer den Heiligen Schriften wurden in der Bibliothek wohl alle die Verzeichnisse und Listen aufbewahrt, die eine größere Gemeinde

---

[1]) Gesta apud Zenophilum 2.

[2]) Die Synode von Laodicea (ca. 360) 28 und das Trullanum (692) 74 verboten, daß die Agapen in den Kirchen stattfanden, was also bis dahin der Fall gewesen sein muß.

[3]) Gesta apud Zenophilum 2. — Nach Marquardt-Mommsen[2] II 848, Anm. 5, ist die *orca* ein tönernes Ölgefäß. [4]) Gesta purgationis Felicis 4, 16.

[5]) *Coplae rusticanae.* — Der Ausdruck ist bis jetzt nicht erklärt.

[6]) Augustin, Breviculus collationis cum Donatistis 3, 13. 25 (Migne 43, 638).

für ihre Verwaltung nicht entbehren konnte, und die auch in kleineren Gemeinden nicht ganz gefehlt haben können. Sobald der Klerus eine größere Kopfzahl umfaßte, mußte man ein Verzeichnis der Kleriker haben[1]); wahrscheinlich gab es auch Listen, in die sämtliche Mitglieder der Gemeinde eingetragen waren; für die Namen der Unterstützungsbedürftigen wird ein besonderes Buch angelegt worden sein. Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts hatte man in den größeren Gemeinden ein Verzeichnis der Märtyrer, deren Gedenktage man in jährlicher Wiederkehr beging[2]). Es war zugleich ein Kalender der stehenden Feste des Jahres. Seit derselben Zeit bemühte man sich, Berechnungen für das Osterfest aufzustellen; die Gemeinden hatten alle ein Interesse daran, eine Ostertabelle zu besitzen, auf der sie den Termin des Festes für eine Reihe von Jahren vor Augen hatten. Die großen Gemeinden führten eine Bischofsliste, in der die Reihenfolge der Bischöfe eingetragen war, wenn möglich, bis hinauf zu den Zeiten der Apostel. Man fügte ihnen gelegentlich Notizen ein über die Herkunft und die Amtsdauer der Bischöfe und ihre wichtigsten Regierungshandlungen; die Bischofsliste konnte dadurch zu einer primitiven Geschichte der Gemeinde in Annalenform anwachsen. Die Entwicklung des Gottesdienstes brachte es mit sich, daß man schon im dritten Jahrhundert feststehende Formulare für die liturgischen Gebete hatte[3]): sie mußten in jeder Gemeinde vorhanden sein, in der man sich dazu entschlossen hatte, das freie Gebet im Gottesdienst abzuschaffen. Der umfangreichste Bestandteil jeder Bibliothek aber wird die Korrespondenz gewesen sein[4]); die Bischöfe korrespondierten je länger desto lebhafter miteinander, und allmählich konnte sich keine, wenn auch noch so kleine Gemeinde, dem schriftlichen Verkehr entziehen. Die Briefe behandelten aktuelle Fragen, vertraten also die Stelle eines geschriebenen Brauchs und Rechts. Jede Gemeinde des dritten Jahrhunderts muß ihre Sammlung von Briefen in Originalen und in Abschriften gehabt haben. Von sehr verschiedenem Umfang mag die eigentliche Bibliothek, die Sammlung christlicher Literaturwerke, gewesen sein; sie wird aber kaum irgendwo ganz gefehlt haben. Denn die Produktion war von Anfang an sehr lebhaft und vielseitig.

Jede Kirche hatte ihren Schatz von heiligen Gefäßen; in welchem Umfang das der Fall war, zeigt das Verzeichnis der Kirche in Cirta

---

[1]) In c. 16. 17. 19 Nicaea 325 heißt der Kleriker „der in der Liste befindliche".
[2]) Vgl. die Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354.
[3]) Vgl. das Euchologium des Serapion von Thmuis.
[4]) Eusebius h. e. 6, 20, 1 fand eine solche Sammlung bischöflicher Schreiben in der Bibliothek von Jerusalem.

aus dem Jahre 303[1]). Die Beamten fanden dort vor zwei goldene Kelche, sechs silberne Kelche, sechs silberne Krüge, einen silbernen Kochtopf, sieben silberne Lampen, zwei Kerzenträger, sieben Leuchter aus Bronze mit ihren Lampen, elf Leuchter aus Bronze mit ihren Ketten. Später wird noch ein weiterer Gegenstand aus Silber, der *capitulata* heißt, und ein silberner Leuchter gefunden. Die Verwendung der Geräte ist nicht durchweg deutlich, zumal auch die Bedeutung der Worte, mit denen sie benannt sind, nicht in allen Fällen feststehen scheint. Man sieht nur, daß die Kelche zur Eucharistie dienten, die silbernen vielleicht auch zu den Agapen; da man den Wein zum Trinken mit warmem Wasser mischte, finden die Krüge und der Kochtopf ihre naheliegende Erklärung, die ebenfalls auf eine Verwendung bei den Agapen hinweist; und die große Anzahl von Beleuchtungskörpern aller Art zeigt, daß man Wert darauf legte, die Kirche genügend erleuchten zu können. Die Geräte waren vermutlich von christlichen Künstlern angefertigt; wenigstens hören wir von Tertullian, daß auf den Kelchen in Karthago zuweilen das Bild des guten Hirten angebracht war[2]). Die christliche Kunst war also schon im Anfang des dritten Jahrhunderts für die Zwecke der Gemeinde tätig; und es gab christliche Goldschmiede.

Wenn solche erheblichen Schätze selbst in kleinen Gemeinden zu finden waren, mußte die Kirche notwendig einen Hüter haben. Das wird der Ostiarius gewesen sein. Es war damit aber zugleich ein Motiv gegeben, mit der Kirche die Wohnung des Bischofs oder einiger andrer Kleriker zu vereinen: es war doch besser, wenn man die Schätze stets in der Nähe hatte.

Die Sonntagsversammlung.

In der Kirche versammelte sich die Gemeinde an den Tagen des Gottesdienstes, die aber in den verschiedenen Gegenden und Zeiten verschieden bestimmt wurden. Überall und jeder Zeit galt der Sonntag als Festtag[3]), in Alexandrien außerdem die beiden Stationstage, Mittwoch und Freitag[4]), in manchen Gegenden wurde jeder Tag mit

---

[1]) Gesta apud Zenophilum 2. — Optatus von Mileve I 17f. erwähnt, daß die Kirche in Karthago bei Beginn der diokletianischen Verfolgung einen Schatz von goldenen und silbernen Gefäßen besaß. — Auch die Kirche in Heraklea-Thrazien besaß Gefäße aus Gold, Silber und anderem Metall, und von erheblichem Kunstwert (Passio Philippi Heracl. 4). — In Arles 314 c. 3 werden die kirchlichen Gefäße *vasa dominica* genannt.

[2]) Tertullian De pud. 7. 10.

[3]) Der Sonntag wird als einziger Tag des Gottesdienstes behandelt von Justin Apol. 1, 67, in der syrischen Didaskalia 13, S. 71 und von der Synode von Elvira 21.

[4]) S. unten Exkurs 51.

einer gottesdienstlichen Feier begonnen[1]). Die Tageszeit scheint, soweit unsre Nachrichten reichen, überall die frühe Morgenstunde gewesen zu sein[2]); in Zeiten der Verfolgung wählte man eine nächtliche Stunde[3]), wenn man nicht auf die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde Verzicht leistete.

In diesem Frühgottesdienst findet man leicht die liturgische Feier der Gemeinden der ältesten Zeit wieder[4]); wo aber ist die eucharistische Feier, die damals zur Abendstunde stattzufinden pflegte?[5]) Sie ist verschwunden, oder vielmehr mit dem Morgengottesdienst vereint[6]), und damit stehen wir an dem entscheidenden Punkt, der die Gottesdienste der alten Zeit von denen der bischöflichen Kirche unterscheidet. Schon bei den heidenchristlichen Gemeinden der ältesten Zeit hatten wir beobachtet[7]), daß die eucharistische Mahlzeit zu manchen Mißhelligkeiten führte und daß das Bestreben vorhanden war, sie nach Kräften würdig zu gestalten. Und schon der Apostel Paulus gab in dieser Absicht den Rat, man möchte sich zu Hause sättigen, ehe man zum Herrenmahl komme. In demselben Bestreben ist man bald dazu übergegangen, an die Stelle der wirklichen Mahlzeit einen rituellen Akt zu setzen, der das Essen und das Trinken nur andeutete, und dann stand nichts mehr im Wege, die Eucharistie mit dem Gebetsgottesdienst zu vereinen. Das ist schon sehr früh, jedenfalls vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschehen; denn aus dieser Zeit stammt die Beschreibung, die Justin vom christlichen Gottesdienst gibt. Seine Schilderung, die wir ins Auge zu fassen haben, ist die älteste und dabei die einzige vollständige[8]).

Am Sonntag kamen alle Christen in der Kirche zusammen und ihr Gottesdienst beginnt mit einer Verlesung aus den „Denkwürdigkeiten der Apostel oder den Schriften der Propheten", d. h. aus dem Neuen oder Alten Testament. Der Bischof pflegte daran eine Ansprache anzuschließen „zur Nachahmung des Guten, wovon man eben ver-

---

[1]) S. unten Exkurs 52. [2]) S. unten Exkurs 53.

[3]) Tertullian De fuga 14 sagt von der Verfolgungszeit: *Postremo, si colligere interdiu non potes, habes noctem.*

[4]) S. oben Bd. 1, S. 160ff. [5]) S. oben Bd. 1, S. 172ff.

[6]) In meiner Schrift über die Canones Hippolyti S. 181ff. habe ich auszuführen gesucht, daß dort zwei gottesdienstliche Versammlungen vorausgesetzt sind, eine erbauliche am Morgen und eine eucharistische am Abend. Ohne auf diese, in mehr als einer Beziehung komplizierte Frage näher eingehen zu können, möchte ich hier nur bemerken, daß ich die Zweiteilung des Gottesdienstes für diese Zeit nicht mehr aufrecht halte. [7]) S. oben Bd. 1, S. 177f.

[8]) Justin Apol. I 65ff. — Bei Justin folgen zwei Beschreibungen des Gottesdienstes aufeinander. Die erste ist das Abendmahl der Neophyten, sie reicht von c. 65 bis zum Anfang von 67. Die zweite ist der Sonntagsgottesdienst; sie beginnt mit dem zweiten Absatz von 67: *Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ* . . .

nommen", also eine Predigt, die mit dem verlesenen Text in Beziehung stand. „Darauf erheben wir uns alle zusammen und bringen Gebete dar." Nach dem gemeinsamen Gebet wurde Brot, Wein und Wasser dargebracht, d. h. auf den Altar gesetzt, und der Bischof sprach darüber „Gebete und Danksagungen nach bestem Vermögen". Die Ausdrucksweise des Justin läßt vermuten, daß außer dem Brot zwei verschiedene Kelche auf den Altar gebracht wurden, einer mit Wein und der andere mit Wasser; und das eucharistische Gebet des Bischofs scheint frei gesprochen zu sein: das muß der Ausdruck „nach bestem Vermögen" besagen sollen. Die Gemeinde beschließt das Gebet des Bischofs mit einem „Amen", und erhält dann ihren Anteil am geweihten Brot und dem geweihten Trank. Die abwesenden Brüder werden durch die Diakonen versorgt. Am Schluß des Gottesdienstes bringt jeder, der kann, sein Almosen zum Bischof, der damit Waisen, Witwen, Kranke, Arme, Gefangene und Fremde unterstützt.

Es ist dieselbe Reihenfolge heiliger Handlungen, die allen andern Äußerungen über den Gottesdienst in der bischöflichen Kirche zugrunde liegt[1]). Nach dem, was wir wissen, können wir sagen, daß der Gottesdienst in seinen Grundzügen schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts feststand und daß es überall dasselbe Schema war, nach dem er verlief.

Es sei wieder gestattet, Einzelheiten, die aus andern Quellen bekannt sind, dieser Beschreibung des Ganzen anzufügen.

Die Lektion der Heiligen Schriften lag den Lektoren[2]) ob, die auf dem erhöhten Pult, dem *ambo*, ihres Amtes walteten. Wahrscheinlich sind umfangreiche Abschnitte aus dem Alten oder dem Neuen Testament, oder aus beiden, jedesmal zur Verlesung gekommen. Dehnte sich die Lektion über das gewöhnliche Maß aus, dann mögen Laien vom Bischof beauftragt worden sein, die Lektoren abzulösen[3]). Nur in kleinen Gemeinden können die Lektoren gefehlt haben, so daß der Bischof die Lektion übernehmen mußte.

Die Predigt lag in den Händen des Bischofs[4]) und der Presbyter[5]), und es ist anzunehmen, daß in der Regel der Bischof selbst das Wort ergriff, die Presbyter nur auf seine Aufforderung, oder wenn sie selb-

---

[1]) Die Bußdisziplin der kleinasiatischen Landschaften, wie sie in den Kanones des Gregorius Thaumaturgus und in den Synodalbeschlüssen von Ancyra und Neocaesarea uns entgegentritt, setzt eine bestimmte Reihenfolge der gottesdienstlichen Akte voraus, die mit Justin übereinstimmt. [2]) S. oben S. 27f. und 60.

[3]) Cyprian ep. 29 erwähnt den Fall, daß er einen Laien wiederholt beim Osterfest zur Lektion zugelassen habe. Er ernennt ihn später zum Lektor. — Beim Osterfest dauerten die Lektionen die ganze Nacht hindurch.

[4]) Es ist wohl nicht nötig, Belege dafür anzuführen, daß in der Regel die Bischöfe predigten. [5]) Über die Predigt der Presbyter s. unten Exkurs 40.

ständig den Gottesdienst einer Kirche zu leiten hatten. Aber auch Laien waren noch keineswegs ausgeschlossen, wenngleich die Tendenz bemerkbar ist, ihre Mitwirkung seltener zu machen und auf Ausnahmen zu beschränken. Berühmt ist der Fall des Origenes. Er wurde von den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktist von Caesarea damit beauftragt, im Gottesdienst die Heilige Schrift auszulegen[1]). Als sich der Bischof seiner Heimat, Demetrius von Alexandrien, bei ihnen darüber beschwerte und bei dieser Gelegenheit die etwas weitgehende Behauptung aufstellte, „es sei niemals erhört worden und auch bis jetzt nicht geschehen, daß Laien in Gegenwart von Bischöfen Vorträge halten", machten sie ihm einige Ausnahmen namhaft[2]); sie nennen drei Beispiele aus kleinasiatischen Kirchen. Man hat aus den Äußerungen hin und her den Eindruck, daß es im Jahre 216 wirklich nicht mehr häufig vorkam, daß Laien im Gottesdienst das Wort ergriffen. Im zweiten Jahrhundert muß das noch viel häufiger gewesen sein. Wie sollen sich die Propheten und Prophetinnen des Montanus Gehör verschafft haben, wenn nicht durch Reden im Gottesdienst? Sämtliche Häretiker haben in der Gemeinde, d. h. im Gottesdienst gewirkt, bis sie ausgeschlossen wurden. Wir haben uns vorzustellen, daß sowohl Marcion wie Valentin ihre Lehren vor der Gemeinde entwickelt haben, daß man sich öffentlich über den Wahrheitsgehalt derselben stritt, wie auch das Dogma in Rede und Gegenrede erörtert sein wird. Patripassianer, Adoptianer und die Anhänger der Logoschristologie haben ihre Lehre von Christus dort vortragen und verteidigen müssen. Auch wird man anzunehmen haben, daß noch lange Zeit hindurch die gesamte christliche Literatur, selbst wenn sie, wie z. B. die Apologien, gerade für Außenstehende bestimmt war, zunächst in der Gemeinde vorgelesen wurde. Sämtliche Schriften des Hippolytus, Tertullian und Cyprian haben ihr erstes Auditorium in den Gemeinden von Rom oder Karthago gehabt. Der christliche Gottesdienst muß noch lange Zeit etwas vom Charakter der Volksversammlung sich bewahrt haben, aus der er hervorgegangen war.

Uns sind aber auch viele eigentliche Predigten erhalten geblieben, also Reden, die ihren Zweck erfüllt haben, wenn sie einmal im Gottesdienst gesprochen waren, und die uns nur durch die Liebe und Verehrung der Zuhörer aufbewahrt sind, die das, was sie gehört hatten, des Bleibens für wert hielten. In erster Linie steht

---

1) Eusebius h. e. 6, 27.

2) Alexander von Jerusalem und Theoktist von Caesarea an Demetrius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 19, 17f.).

Origenes mit vielen Hunderten von Predigten; aber auch die ersten Schriften Tertullians Über die Schauspiele, die beiden Bücher Über den Anzug der Frauen, Über das Gebet und Über die Taufe zeigen durch ihre Form, daß sie Predigten sind, die Tertullian als Presbyter vor der karthagischen Gemeinde gehalten hat. Anderes, was zum Teil noch interessanter ist, ist unter die Schriften Cyprians geraten: es sind darunter Predigten von Novatian[1]) und von andern unbekannten Verfassern[2]). Vergleicht man die Predigten miteinander, so sieht man zunächst, wie mannigfaltig ihr Inhalt ist. Neben der einfachen und gelehrten Schriftauslegung, die bei Origenes vorherrscht, hat die Besprechung von praktischen Fragen des christlichen Lebens ihr Recht und ihren breiten Raum. Die Rhetorik macht sich nur in seltenen Fällen geltend.

An die Predigt schloß sich das Gebet der Gemeinde an, ein gemeinsames Gebet, das alle mitsprachen[3]). Man darf bezweifeln, ob es an feststehende Formulare gebunden war; wenigstens war es das nicht in allen seinen Teilen. Denn die Gemeinde betete für die Angelegenheiten, die sie bewegten, für einzelne Personen, die krank und gefangen waren, und was sonst im Leben der Gemeinde vorkam. War das Gebet beendet, so küßte man einander: es war das alte Zeichen der brüderlichen Gemeinschaft, und man trug noch kein Bedenken, daß Männer die Frauen und Frauen die Männer küßten[4]).

Der erhabene Mittelpunkt des Kultus war schon in dieser Zeit die Darbringung der Eucharistie. Die Handlung wurde damit eingeleitet, daß der Diakon Katechumenen und Büßer aufforderte, sich zu entfernen; die Türen der Kirche wurden geschlossen und eine feierliche Stille hergestellt. Der Bischof trat an den Altar heran, auf dem die Opfergaben der Eucharistie bereit lagen, und sprach die Gebete, die sich gewiß vielfach an bestimmte Formulare gehalten haben werden[5]). Die bekannten Formeln der Präfation *Sursum corda*, worauf die Gemeinde antwortete *Habemus ad Dominum* waren schon zu Cyprians Zeit im Gebrauch[6]). Die eucharistischen Gebete waren umfangreich. Wenn wir hören, daß gebetet wurde „für die Kaiser, für ihr langes

1) Die Briefe De cibis judaicis, De spectaculis und De bono pudicitiae schrieb Novatian an seine Gemeinde; in dem letztgenannten c. 1 und 14 sagt er ausdrücklich, daß seine Briefe als Predigten dienen sollten.

2) Predigten sind die pseudo-cyprianischen Schriften De laude martyrii (von Novatian?), Adv. aleatores und Ad Novatianum.

3) S. unten Exkurs 54.

4) S. Bd. 1, Exkurs 27.

5) Der Text eines eucharistischen Gebets liegt vor in der Ägyptischen Kirchenordnung (in den Texten und Unters. Bd. VI, 4, S. 51ff. und lateinisch bei Hauler Didaskalia S. 103ff.) und in dem Euchologium des Serapion von Thmuis (Texte und Unters. N. F. Bd. II, 3b, S. 4ff.).

6) Cyprian De dom. orat. 31.

Leben, eine sichere Herrschaft, ein gesichertes Haus, ein starkes Heer, einen treuen Senat, ein rechtschaffenes Volk, und für alles, was der Kaiser und seine Untertanen auf dem Herzen haben[1])" — so haben diese Fürbitten in den eucharistischen Gebeten ihren Platz gehabt. Die Gebete klangen aus in einer Anrufung Gottes über Brot und Wein. Die Eucharistie wurde geopfert, d. h. im Gebet Gott dargebracht. Nach den Worten der Einsetzung war sie der Leib und das Blut Christi, von den Propheten vorher verkündigt, am Kreuz vergossen und nun gegenwärtig. Gottes Geist wurde auf die Gaben herabgefleht. Während dieses Hauptaktes im Gottesdienst wird es üblich gewesen sein, daß die Gemeinde sich auf die Knie warf; aber nur an den Wochentagen: am Sonntag und in der Pentekoste war das Knien nicht gestattet, weil es der Festfreude zu widersprechen schien[2]). Die Gemeinde sprach das Amen[3]).

Im allgemeinen bestand die Eucharistie aus einem Brot und einem Kelch, in dem Wein und Wasser gemischt waren[4]). Es waren aber in dieser Beziehung noch manche Verschiedenheiten im Brauch vorhanden. Wenn Justin zwei Kelche zu kennen schien, einen mit Wein und einen mit Wasser, so kommen auch gelegentlich drei Kelche vor, für Wein, Wasser und Milch[5]), während wieder andere nur den Wasserkelch gelten ließen[6]). Die Montanisten brachten außer dem Brot auch Käse dar und mußten sich deswegen den Spottnamen Artotyriten gefallen lassen[7]); wieder andere scheinen Oliven als eucharistische Speise zugelassen zu haben[8]). In abgelegenen Gegenden haben sich solche Besonderheiten lange gehalten. Für den Historiker sind sie besonders interessant, weil man an diesen Rudimenten sieht, daß das Abendmahl ursprünglich eine gemeinsame Mahlzeit war, bei der außer Brot und Wein noch andere Speisen genossen wurden.

Die Austeilung der Eucharistie pflegte in der Weise vor sich zu gehen, daß die Gemeinde, Erwachsene und Kinder[9]), an den Altar

1) Über das Gebet für den Kaiser vgl. Bd. 1, Exkurs 24. — Das Zitat stammt aus Tertullian Apol. 30.

2) Über das Knien beim Gebet s. Bd. 1, S. 116, Anm. 10, und S. 118, Anm. 6. — Im Euchologion des Serapion von Thmuis ist n. 26 überschrieben: *Εὐχὴ γονυκλισίας*.

3) Justin Apol. I 65: „Ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, so bekundet alles anwesende Volk seine Zustimmung, indem es Amen spricht." — Apol. I, 67: „und das Volk stimmt feierlich mit ein, indem es Amen spricht".

4) Irenaeus h. 1, 13, 2; Cyprian ep. 63, 2.

5) Vgl. oben S. 178, Anm. 3.

6) Vgl. oben Bd. 1, Exkurs 13.

7) Vgl. oben S. 179, Anm. 1.

8) Vgl. oben S. 179, Anm. 2.

9) Die Kinderkommunion erwähnt Cyprian De lapsis 25. — In Ägypten und Äthiopien erhalten die Kinder das Abendmahl gleich nach der Taufe; vgl. Pünjer, Koptische Kirche S. 26, 1 und Prot. Real.-Enz. Bd. I³, S. 88, 15 ff.

herantrat[1]), aus der Hand der Diakonen[2]) ein Stück Brot und den Kelch mit den Händen empfing[3]) und das Amen[4]) sprach auf das Segenswort, das die Austeilung begleitete. Die Kleriker hatten schon vorher die Eucharistie empfangen, wahrscheinlich alle, die zugegen waren, und nach der Reihenfolge ihres klerikalen Ranges. Der Bischof saß währenddessen auf seiner Kathedra, und beaufsichtigte die heilige Handlung. Man legte großes Gewicht darauf, daß sich alles mit Ernst und Würde vollzog[5]). Psalmgesang der Gemeinde begleitete die heilige Handlung[6]).

Wie man den Gottesdienst im ganzen auffaßte, kann man am besten an der Bußdisziplin des Orients beobachten, wie sie uns zuerst in den Bußbestimmungen des Gregorius Thaumaturgus, dann in den Beschlüssen von Ancyra und Neocaesarea entgegentritt. Im Gottesdienst ist Gott gegenwärtig, Christus redet und handelt, und der Heilige Geist regiert die Herzen. Die himmlischen Heerscharen, Engel und Erzengel, sind unsichtbar zugegen als Gottes Dienerschaft[7]). Die Dämonen weichen zitternd von der heiligen Stätte, alles Profane muß schweigen und das Sündhafte sich scheu entfernen[8]). In erster Linie gilt das von denen, die am Altar Dienste verrichten, und unter ihnen werden an die Priester, die das Opfer darbringen, die höchsten Anforderungen gestellt. Wer von den Presbytern und Diakonen in der Verfolgungszeit mit einem heidnischen Opfer sich befleckt hat, darf zu keiner gottesdienstlichen Handlung zugelassen werden, auch wenn

---

1) Daß die Empfänger des Abendmahls am Altar standen, erwähnt Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 9, 14); auch Tertullian De orat. 19 spricht vom *ad aram Dei stare.*

2) Die Funktion des Spendens kam dem Bischof oder den Diakonen zu. Nach Justin Apol. I, 65 teilen die Diakonen Brot und Wein aus. — Tertullian De cor. 3 hebt hervor, daß die Eucharistie aus der Hand der *praesidentes* empfangen wurde: das sind nicht die Diakonen, sondern Bischof und Presbyter; vgl. oben S. 16f. und S. 42 Anm. 6. — Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 18) erzählt gelegentlich, daß Novatian als Bischof das Brot darreichte; vielleicht war der Kelch dem Diakonen überlassen. — In Cyprians Gemeinde spendete der Diakon den Kelch (De lapsis 25); ob auch das Brot? — Ob aus c. 2 Ancyra 314 zu schließen ist, daß die Diakonen Brot und Wein austeilten, ist nicht sicher.

3) Daß der Empfänger die heilige Speise mit den Händen annahm, erwähnt Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 9, 4). — Passio Perpetuae et Fel. 4: *et ego accepi junctis manibus et manducavi; et universi circumstantes dixerunt: Amen.*

4) Das Amen des Empfängers erwähnen Tertullian De spect. 25, Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 18) und Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 9, 4); vgl. oben Anm. 3 das Zitat aus der Passio Perpetuae et Fel. 4.

5) In Cyprians Testimonien ist der Abschnitt 3, 94 überschrieben: *Cum timore et honore eucharistiam accipiendam.*

6) Vgl. die Ägyptische Kirchenordnung 31 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 59).

7) Origenes De orat. 31.

8) Ps. Cyprian De singularitate clericorum 14.

er seine Stelle behält[1]). Kein Gefallener darf geweiht werden, und wenn er aus Versehen geweiht wurde, so ist seine Weihe ungültig[2]). Von hier aus sind die verschärften Bestimmungen über den Zölibat der Geistlichen zu verstehen, die im wesentlichen den Bischof und den Presbyter betreffen, den Diakonen weit weniger und gar nicht die niederen Kleriker[3]). Der Dienst am Altar verlangt Reinheit, und der Umgang mit dem Weibe befleckt den Mann nach antiker Anschauung.

Für den Laien ist der Gottesdienst ein System von abgestufter Heiligkeit, das man im Sinne der Zeit mit einem Tempel vergleichen könnte, dessen Räume, je weiter man in sein Inneres hineinkommt, immer heiliger, unnahbarer, unzugänglicher werden, ein Vorhof, ein Heiliges und ein Allerheiligstes. Wer sich außerhalb der christlichen Gemeinschaft gestellt hat, indem er bei der Verfolgung dem Befehl, zu opfern, Folge leistete oder gar an den Feindseligkeiten gegen die Christen teilnahm, sinkt auf die unterste Stufe der Zugehörigkeit zum Christentum zurück; er darf, wie die Katechumenen, nur die Vorlesung der Heiligen Schriften und die Predigt mit anhören[4]). Die zweite Stufe ist die Teilnahme am Gebet. Alle Büßer müssen eine Zeitlang kniend beten, während die Gemeinde steht[5]). Es ist schon eine weitere Stufe, wenn der Büßer wieder stehend am Gebet teilnehmen darf. Das Endziel der ganzen Bußzeit, das nicht alle erreichen, ist, daß der Büßer wieder die eucharistische Speise genießt, wodurch die völlige Wiederaufnahme in die Gemeinde gekennzeichnet ist.

Auf den Anzug der Kleriker wurde ein gewisser Wert gelegt, auch wenn man von einer eigentlich liturgischen Kleidung in dieser Zeit noch nicht sprechen kann. Aber der Würde des Gottesdienstes schien es zu entsprechen, daß alle Priester und Diener am Heiligtum mit festlichen Gewändern angetan waren. Die Farbe der Festkleider war damals weiß. So werden wir uns auch die Leiter des Gottesdienstes in weißer Kleidung vorzustellen haben, die bei den höheren Klerikern kostbarer, vielleicht auch moderner, bei den niederen geringer war[6]).

Die Wohltätigkeit.

An den Gottesdienst schloß sich eine Besprechung der gemeinsamen Angelegenheiten der Gemeinde an. Der Bischof ließ die Briefe, die eingegangen waren, verlesen und teilte seine Antworten mit, freilich nur, sofern ihm die Publikation von Nutzen zu sein schien[7]); er ließ

1) Ancyra 1. 2. 2) Nicaea 10. 3) S. oben S. 12. 4) Ancyra 4. 6. 9. 5) Ancyra 4—9. 6) S. unten Exkurs 55. 7) Cyprian ep. 32; 59, 19.

die Liebesgaben einsammeln, versorgte die Bedürftigen, und saß über die Sünden der Gemeinden zu Gericht. Die Armenpflege war regelmäßig mit dem Gottesdienst verbunden[1]). Dadurch wurde es verhindert, daß die Liebestätigkeit sich verzettelte. Jeder brachte auf dem Altar dar, was er spenden wollte, und der Bischof sorgte für die Verteilung. Die Gaben der Gemeinde bestanden größtenteils aus Naturalien aller Art: man brachte nach alter Sitte die Erstlinge der Erträge des Ackers und des Gartens dar; andere gaben Kleider oder Geld; Beschränkungen bestanden ursprünglich nicht; jeder konnte spenden was er hatte und wollte. In späterer Zeit trug man Sorge, daß nur edlere Früchte auf den Altar kamen, keine Feldfrüchte[2]). Man wurde auch in dieser Beziehung zurückhaltender. Zu aller Zeit aber wurde darauf gehalten, daß nur Christen, die sich eines tadellosen Rufes erfreuten, für die Gemeinde opferten[3]). Man nahm von Heiden nichts an[4]), und für Christen galt es als eine Ehre, die Armen versorgen zu dürfen. Man hütete sich davor, in Abhängigkeit zu geraten von lauen Christen, die durch reichliche Spenden gutmachen wollten, was sie an ihrem Lebenswandel vermissen ließen. Ausnahmen werden freilich immer vorgekommen sein. Jede Gabe wurde vom Bischof in Empfang genommen[5]) und mit einem Dankgebet[6]) geweiht, wobei man zugleich des Spenders gedachte[7]). Ob man außer diesen gottes-

[1]) Justin Apol. I, 67.

[2]) Detaillierte Bestimmungen darüber, welche Früchte am Altar dargebracht werden dürfen und welche nicht, geben die Canones Hippolyti (bei Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 223), die Ägypt. Kirchenordnung 54 (Texte u. Unters. Bd. 6, 4, S. 114; lateinisch bei Hauler Didaskalia S. LXXVI) und Can. apost. 3ff.

[3]) Didaskalia 18, S. 89. — S. 91: „Wenn die Kirchen so arm sind, daß die Notleidenden von derartigen Leuten ernährt werden müssen, so wäre es für euch besser, vor Hunger umzukommen, als von dem Bösen zu nehmen" ... „Wenn es sich aber einmal so trifft, daß ihr gezwungen seid, von einem aus der Zahl der Bösen Geld anzunehmen wider euern Willen, so gebraucht nicht davon zur Speise, sondern wenn es wenig ist, verwendet es auf das Holz zum Feuer für euch und die Witwen, damit nicht etwa eine Witwe, indem sie davon empfängt, veranlaßt wird, sich davon zu ihrem Unterhalt zu kaufen." — Cyprian Test. 3, 111 belegt den Satz: *Sacrificia malorum accepta non esse.*

[4]) Elvira 28: *Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere.*

[5]) Energische Mahnungen, alle Liebestätigkeit durch die Hand des Bischofs gehen zu lassen, gibt die Didaskalia 9; z. B. S. 45: „Wenn jemand etwas ohne den Bischof tut, so tut er es umsonst, denn es wird ihm nicht als Tat angerechnet; denn es ist nicht recht, daß jemand etwas ohne den Bischof tue. Eure Opfergaben müßt ihr dem Bischof darbringen" usw. S. 46 heißt der Bischof der Haushalter Gottes. S. 51: „Denn dir (dem Laien) ist es geboten, zu geben, jenem aber zu verwalten".

[6]) Texte dieses Dankgebets über die Oblationen geben die Canones Hippolyti 36 (bei Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 223) und die Ägypt. Kirchenordnung (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 112f. und lateinisch bei Hauler Didaskalia LXXVI).

[7]) Daß der Name des Spenders im Gebet genannt wurde, erwähnt auch die Synode von Elvira 29.

dienstlichen Oblationen noch regelmäßige Abgaben von den Laien erhob, steht dahin[1]). Denn nach allem, was wir erfahren, wurde in den Gemeinden noch immer in reichlichstem Maß gespendet[2]), so daß eine allgemeine Umlage kaum notwendig gewesen sein wird. Die reichen Mitglieder der Gemeinde traten für die ärmeren ein. Vielfach brachte man eine größere Summe dar, wenn man in die Gemeinde eintrat: Cyprian schenkte nach seiner Taufe den größten Teil seines bedeutenden Vermögens[3]). Und noch immer waren es besonders wohlhabende Frauen, die für die Bedürfnisse der Gemeinde eintraten. Wenn wir hören, daß in Karthago einmal eine reiche Witwe 400 *folles*, d. h. 45 680 Mark spendete, um auf eine Bischofwahl Einfluß zu gewinnen[4]), sieht man, um welche Summen es sich dabei handeln konnte.

Von den Oblationen beschaffte sich die Gemeinde ihre Vorräte. Wir sahen oben[5]), daß man in den Kirchen nicht nur ein Archiv und eine Bibliothek hatte, sondern auch Vorratsräume für Wein, Öl und Weizen, und Garderoben mit vielen Kleidungsstücken. Vieles von dem, was dargebracht wurde, ließ sich nicht aufheben, und wurde darum auf der Stelle verteilt. Und zwar scheint es, als wenn man die sofortige Verteilung noch in ganz anderm Umfang übte, als wir es für richtig halten würden. Man scheint z. B. größere Geldsummen auf der Stelle an die Armen gegeben zu haben[6]). Bei dieser Gelegenheit wurden auch die Kleriker versorgt, die im übrigen kein Gehalt bezogen; sie waren ebenso wie die städtischen Beamten auf die öffentlichen Verteilungen angewiesen. Es bildeten sich bald feste Grundsätze, wieviel der einzelne zu erhalten hatte, natürlich der höhere Kleriker erheblich mehr als die niederen[7]). Die Spende erhielt den

---

[1]) Tertullian Apol. 39 scheint von einer regelmäßigen Abgabe, die monatlich erhoben wurde, zu sprechen: *Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, vel si modo velit, et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt.*

[2]) Cyprian De opere et eleem. 9f. redet den vermögenden Mitgliedern seiner Gemeinde die Furcht aus, als ob sie durch reichliches Almosengeben arm werden könnten und ihr Vermögen aufbrauchen würden.

[3]) Hieronymus De vir. inl. 67.

[4]) Gesta apud Zenophilum 3. 13.

[5]) S. oben S. 63.

[6]) Cyprian ep. 41, 1 spricht von einer Geldspende, die in einer Gemeindeversammlung verteilt worden war. Es war dabei zu erregten Szenen gekommen, die von schlimmen Folgen begleitet waren. Das Schisma des Felicissimus hatte darin seinen Ursprung. — In der Gesta apud Zenophilum handelt es sich ebenfalls um die Verteilung einer großen Geldsumme, in der Gemeinde von Cirta. Es war dabei nicht ganz rechtlich zugegangen, ein Diakon hatte gegen die Art der Verteilung protestiert und war deswegen vom Bischof bestraft worden. Er brachte darauf die Sache vor den öffentlichen Richter.

[7]) In der Didaskalia 9, S. 45 wird bestimmt, daß die Witwe einen Teil, der Diakon zwei Teile, der Bischof vier Teile erhalten soll; wenn die Presbyter berücksichtigt wurden, wurden sie den Diakonen gleichgestellt. Ein Lektor ebenso.

Charakter einer festen Einnahme, wenn sie sich regelmäßig wiederholte; und auch das scheint schon im dritten Jahrhundert der Fall gewesen zu sein; die Verteilung wurde monatlich vorgenommen[1]). Was und wie viel der einzelne dabei erhielt, an Geld und Naturalien, mag noch sehr verschieden gewesen sein. Soweit die Kleriker nicht vermögend waren, war die Gemeinde verpflichtet, für ihren Unterhalt aufzukommen, da sie es ihnen in steigendem Maße erschwerte, sich durch ein Handwerk oder Geschäft zu ernähren. Mancher war brotlos geworden, als er eine geistliche Stelle annahm[2]); mancher schon dadurch, daß er in die Gemeinde eintrat. Cyprian[3]) bespricht den Fall, daß ein Schauspieler Christ geworden war. Die Gemeinde, der er beigetreten war — es war eine kleine Stadt in der Nähe von Karthago — hatte ihn veranlaßt, die Bühne zu verlassen, wie das den Grundsätzen des Christentums entsprach. Er suchte sich nun dadurch zu erhalten, daß er Unterricht in seiner Kunst erteilte. Cyprian hielt auch das nicht für erlaubt und schrieb dem Bischof, die Gemeinde müsse den Schauspieler unterhalten, aber sie solle es vermeiden, ihm ein festes Gehalt auszusetzen. Wäre sie zu arm, um sich die ständige Last aufzuladen, so möge sie ihn nach Karthago schicken.

Vor allem aber hatte jede Gemeinde für eine große Anzahl von Armen aufzukommen. Die römische Gemeinde versorgte schon im Jahre 251 über 1500 Personen[4]). Sie werden bei jedem Gottesdienst je nach Bedürftigkeit und Würdigkeit von den Diakonen zum Bischof geführt worden sein[5]); es war in den großen Gemeinden schon damals dem Bischof allein nicht mehr möglich, die persönlichen Verhältnisse der Christen zu übersehen. Die Diakonen hatten diesen wichtigen Zweig der kirchlichen Tätigkeit unter ihrer Obhut. Sie kannten die Armen und Kranken, Witwen und Waisen, sorgten für Liebesgaben und Hilfeleistungen aller Art, und verschafften allen Mitgliedern der Gemeinde ein christliches Begräbnis in dem Zömeterium der Gemeinde. In schwierigen Zeiten, bei Epidemien und bei Verfolgungen muß ihre Tätigkeit besonders aufopferungsvoll und schwierig gewesen sein. Denn jede Gemeinde fühlte die Verpflichtung, für den Unterhalt der durchreisenden Christen aufzukommen[6]); war ein Christ auf der

---

1) Cyprian erwähnt ep. 34, 4 die *divisio mensurna*, an der alle Kleriker Anteil hatten; ep. 39, 5 spricht er von den *sportulae* und *divisiones mensurnae* der Presbyter. — Die Schrift gegen Artemon (Eusebius h. e. 5, 28, 8ff.) erzählt, daß die Monarchianer in Rom einen Konfessor Natalis für ein Salär von monatlich 150 Denaren als Bischof anstellten. — Cyprian ep. 1, 2: Die Kleriker „erhielten gleichsam einen Zehnten aus Früchten".

2) S. oben S. 17.

3) Cyprian ep. 2.

4) Eusebius h. e. 6, 43, 11.

5) Über die Tätigkeit des Diakonen vgl. oben S. 22 f.

6) Vgl. Dionysius von Korinth (Eusebius h. e. 4, 23, 10) und Didaskalia 9, S. 52.

Reise zu einer fremden Gemeinde gekommen, hatte er sich dort legitimiert und war er aufgenommen worden, dann genoß er die Gastfreundschaft der Gemeinde, und es wurden seinem Aufenthalt keine Schranken gesetzt, wenn sie sich nicht aus der Natur der Sache ergaben. Bei schweren Verfolgungen flohen oft viele Hunderte von Christen aus einer Gemeinde in die andere, um dort, wo sie unbekannt waren, in Sicherheit zu sein[1]). Die Verfolgungen brachten stets auch Glieder der eigenen Gemeinde ins Gefängnis, und damit wurden den Diakonen neue Aufgaben gestellt. Man gab sich Mühe, sie loszukaufen[2]), und wenn das nicht möglich war, doch ihr Los zu erleichtern. Wurden sie zur Deportation in Bergwerke verurteilt, so geleitete sie dorthin die Fürsorge der Gemeinde[3]). Wenn man hört, daß Cyprian einmal 100 000 Sestertien aufwendet, um Gefangene aus numidischen Gemeinden loszukaufen[4]), so sieht man wiederum, welche enormen Summen für die christliche Liebestätigkeit flüssig gemacht wurden.

Wurden die Gaben am Schluß des Gottesdienstes verteilt, dann wurde dem Beschenkten der Name des Spenders genannt, damit er wisse, für wen er zu beten habe, wenn er Gott dankte[5]); und ebenso wird man es gehalten haben, wenn man Geldsummen in die Ferne sandte. Wer für die Gemeinde ein Opfer brachte, sollte auch den Dank der Gemeinde haben. Im übrigen hielt man streng darauf, daß die gesamte Liebestätigkeit durch die Hand des Bischofs gehe[6]), und darin besteht das Neue, was die bischöfliche Kirche von der früheren Zeit unterscheidet. Früher war es dem einzelnen Christen überlassen gewesen, die Witwen und die Armen zu versorgen, die Kranken und Gefangenen zu besuchen, Tote zu begraben, und was sich sonst an Taten der Liebe als notwendig herausstellte[7]). Jetzt war an die Stelle der freien Betätigung der Organismus der Kirche getreten, der naturgemäß besser, präziser und umsichtiger arbeitete als es die einzelnen vermocht hatten. Die Umwandlung war notwendig, seit die Gemeinden größer wurden, so daß sie für den ein-

---

[1]) Vgl. Didaskalia 19, S. 94. [2]) Didaskalia 18, S. 91.

[3]) Die römische Gemeinde hatte oft Liebesgaben in Bergwerke geschickt (Dionysius von Korinth bei Eusebius h. e. 4, 23, 10). — Ebendarum handelt es sich vermutlich bei den Liebesgaben nach Syrien und Arabien, die Dionysius von Alexandrien erwähnt (Eusebius h. e. 7, 5, 2). — Cyprian schickt Geld an die zur Bergwerkstrafe verurteilten Christen, ep. 76ff. — Die Gemeinden in Ägypten sorgten durch Gesandtschaften für ihre Märtyrer in Cilicien und ebenso für die in Phaeno in Palästina (Eus. De mart. Pal. 10f.). [4]) Cyprian ep. 62, 4.

[5]) In den Gesta apud Zenophilum 12 wird den Armen gesagt: *Dat et vobis de re sua Lucilla.* — Von dem öffentlichen Dankgebet der beschenkten Witwe spricht die Didaskalia 15, S. 82. [6]) S. oben S. 73, Anm. 5. [7]) S. oben Bd. 1, S. 193f.

zelnen nicht mehr zu übersehen waren. Wo die Kraft des Privatmannes versagte, trat die Gesamtheit an seine Stelle.

Die Liebesgaben waren zugleich ein starkes Mittel, das Ansehen des Bischofs und seiner Beamten zu heben; er erwarb sich den Titel eines Vaters und Hirten täglich aufs neue. Und doch wußte man zu verhüten, daß die Lust zum Geben in der Gemeinde erlahmte. Was der reiche Christ durch die Hand des Bischofs für die Armen spendete, behielt den Charakter einer persönlichen Gabe; zwischen Geber und Beschenktem bestand ein inneres Verhältnis, das sich in dem fürbittenden Gebet äußerte. Die Gefahren des neuen Systems schienen vorläufig vermieden zu sein. Man hört nirgends, daß eine Gemeinde Mangel gelitten hätte. Vielmehr ist man erstaunt über den Umfang der Liebestätigkeit und die Energie, mit der sie sich betätigte.

Wir Modernen würden nur an einem Punkt Anstoß nehmen, daß der Bischof nämlich in seiner Verwaltung unbeschränkt war. Man hört den Grundsatz predigen, daß der Bischof Gott allein Rechenschaft schuldig sei, und daß es für Klerus und Laien eine Sünde sei, ihn zur Rede zu stellen[1]). Wenn der Bischof an Gottes Stelle die Gemeinde regierte und auf Christi Stuhl saß[2]), so versteht man solche Folgerungen für die Praxis. Daß sie aber im höchsten Grade bedenklich waren, liegt ebenso auf der Hand. Denn der Bischof wurde aus den Mitteln der Gemeinde unterhalten. Bei der monatlichen Verteilung erhielt er seinen Anteil so gut, wie jeder andere Kleriker, und seine Portion war nach der Würde seines Amtes bemessen[3]); alle Liebesgaben, Geld und Naturalien, wurden in seine Hand gegeben, und er allein hatte an letzter Stelle über die Verteilung zu verfügen. Er wurde aus demselben Fonds besoldet, wie die Kleriker und wie die Armen: es war nur zu natürlich, daß der Bischof seine Einnahmen nach seinen Bedürfnissen bemaß, und den Klerus durch die Art, wie er die einzelnen bei der Besoldung begünstigte oder benachteiligte, noch mehr in seine Hand brachte, als es ohnehin der Fall war. Der Bischof konnte mit den Mitteln der Kirche schalten und walten, wie er wollte; er konnte dabei kaum ein Unrecht begehen, da es kein Gesetz für ihn gab. Er durfte nur nicht die Armen in eklatanter Weise vernachlässigen, und mußte es verhüten, daß die Gemeinde gegen ihn aufgebracht wurde, da in diesem Fall sein Amt gefährdet war. Aber wie leicht kann man das vermeiden, wenn man eine solche Macht in seinen Händen hat wie der Bischof schon im dritten Jahrhundert. Die Klagen, daß einzelne Bischöfe sich unrechtmäßig be-

[1]) Didaskalia 9, S. 51 f. [2]) S. oben S. 12 f. [3]) S. oben S. 74, Anm. 7.

reichern, sind alt und nicht selten[1]); und die Entwicklung zielte dahin, daß die Versorgung der Armen hinter der Unterhaltung des Bischofs zurücktrat. Es konnten daraus leicht Verhältnisse entstehen, die den Lebenskräften des Christentums gefährlich wurden. —

Da der Gottesdienst der Gemeinde so disparate Bestandteile umfaßte wie die Verkündigung des Wortes und die Feier des Sakraments, und da er zudem am Ende den Charakter einer Volksversammlung annahm, in der die gemeinsamen Angelegenheiten besprochen und die Armen versorgt wurden, war die Gemeinde regelmäßig in großer Anzahl gegenwärtig. Die Armen vielleicht noch mehr als die Reichen; aber die Gemeinden bestanden größtenteils aus armen Leuten. Klagen über schlechten Kirchenbesuch sind nicht häufig[2]), und die Strafen, die man über die müßigen Kirchengänger verhängte, waren so streng[3]), daß man sieht, es handelt sich um ganz außerordentliche Fälle. Die Gemeinden waren noch immer festgeschlossene Körper, und ihre zahlreichen Erlebnisse von innen und von außen dienten dazu, die Glieder aufs neue aufeinander zu verweisen. Die Einführung des monarchischen Episkopats muß gerade in dieser Beziehung die günstigsten Folgen gehabt haben, indem die Kräfte der Gemeinde zentralisiert und organisiert wurden. Noch war ihr Geist frisch, und die Gebiete, auf denen man arbeitete, waren nicht allzu groß und unübersichtlich. Trotz des riesigen Anwachsens der Gemeinden war die Kirche doch noch immer ein kleiner Ausschnitt aus der Masse der Bevölkerung, ein Rest, der gerettet werden sollte. Die Gefahren, die der Übertritt der Massen in die Gemeinden mit sich brachte, waren noch fern.

Die Agapen.

Neben dem offiziellen Gottesdienst[4]), in dem die Eucharistie zu einer symbolischen Mahlzeit geworden war, bestand ihre ursprüngliche Form, die wirkliche heilige Mahlzeit, fort und wurde nach wie vor

---

[1]) Man warf es Paul von Samosata vor, daß er sich und seinen Klerus bereichert habe (Eusebius h. e. 30, 7, 12). — Die Didaskalia zeigt sich in dieser Beziehung sehr besorgt: c. 4, S. 15f.; c. 8, S. 39ff.

[2]) Ermahnungen zum regelmäßigen Kirchenbesuch geben die Didaskalia 9, S. 52 und 13, S. 70; ferner der Brief des Klemens an Jakobus 17 (am Anfang der Homilien).

[3]) Elvira 21: Wer in der Stadt wohnt und drei Sonntage nicht in die Kirche kommt, soll einige Zeitlang ausgeschlossen werden, bis er sich gebessert hat. — c. 46: Wer lange Zeit nicht in die Kirche kommt, ohne von der Gemeinde abgefallen zu sein, soll 10 Jahre Buße tun. — c. 22 Arles 314: Wer sich von der Gemeinde absondert, soll selbst auf dem Totenbett nicht aufgenommen werden, auch nicht, wenn er darum bittet. Eine Rückkehr zur Gemeinde ist ihm nur dann möglich, wenn er von seiner Krankheit genest und dann Buße tut.

[4]) S. unten Exkurs 56.

gern geübt. Man nannte diese Essen jetzt Agapen[1]), indem einer der Namen, die früher die eucharistische Mahlzeit bezeichnet hatten, die spezielle Bedeutung erhielt, daß sie die alte Weise des Abendmahls im Gegensatz zur neuen kennzeichnete. Bei feierlicher Gelegenheit sprach man auch wohl von dem *convivium dominicum*[2]) oder dem *convivium Dei*[3]). Es waren nach wie vor private Veranstaltungen, zu denen die wohlhabenden Christen ihre ärmeren Glaubensgenossen einluden. Man hielt darauf, daß sie nicht opulente Mahlzeiten wurden[4]) und daß die Stimmung nicht ausartete[5]). Zugleich aber bemühte man sich, sie unter den Einfluß des Bischofs zu stellen, um die Möglichkeit der Cliquenbildung zu verhüten. Darum fanden sie in der Kirche statt[6]); vielleicht war zu diesem Zweck an den Raum für den Gottesdienst das Triclinium angebaut, wie wir es in Cirta fanden[7]). Der Bischof oder einer seiner Kleriker durfte allein die Eucharistie vollziehen, die noch immer mit der Agape verbunden war; war vom Klerus niemand anwesend, dann fiel das Sakrament fort und die Agape war eine gewöhnliche Mahlzeit[8]). Am Schluß, wenn die Lichter angesteckt waren, sang man Psalmen und selbstgedichtete Lieder[9]). Mit einem Gebet wurde die Mahlzeit beschlossen wie begonnen[10]), und noch immer nahmen die Teilnehmer ihre *apophoreta* mit nach Hause. Cyprian scheint die Gewohnheit gehabt zu haben, regelmäßig zum Abendessen seinen Klerus bei sich zu Gaste zu haben, und dabei die Mahlzeit in der alten Weise mit der Eucharistie zu verbinden[11]). Es würde das ein Beweis dafür sein, in welchem Umfang er seinen Reichtum in den Dienst der Gemeinde stellte, und wie er die Gastfreiheit des Altertums in christliche Liebestätigkeit umzuwandeln verstand. Wir haben aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß andere Bischöfe dieselbe Sitte pflegten, und würden damit einen neuen Einblick in den intimen Charakter der alten bischöflichen Gemeinden erhalten.

---

1) Vgl. Tertullian Apol. 39; De jejunio 17; Passio Perpetuae et Fel. 17; Klemens von Alexandrien Paed. II 1 ff.; Didaskalia 9, S. 46. — Die ausführlichste Beschreibung der christlichen Agape gibt Klemens von Alexandrien Paed. II 1—8.

2) Tertullian Ad uxorem II, 4. — Die Ägyptische Kirchenordnung 49 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 107) wendet ebenfalls die Bezeichnung δεῖπνον κυριακόν auf die Agape an.

3) Tertullian Ad uxorem II, 9.

4) Die Einfachheit der christlichen Mahlzeiten betonen Minucius Felix 31, 5, Tertullian Apol. 39 und Klemens von Alexandrien Paed. II 1, 4.

5) Anstandsregeln für die Agapen geben auch die Canones Hippolyti und die Ägyptische Kirchenordnung (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 106 ff. und Hauler Didaskalia LXXV f.).

6) S. oben S. 63 und Ägypt. Kirchenordnung 47 (Texte und Unters. 6, 4, S. 104).

7) S. oben S. 63.

8) Vgl. die Canones Hippolyti und die Ägyptische Kirchenordnung a. a. O.

9) Tertullian Apol. 39 und Klemens von Alexandrien Paed. 2, 4, 43 f.

10) Tertullian a. a. O. und Klemens 2, 4, 44.

11) Cyprian ep. 63, 16.

Die kirchlichen Feste.

Das einzige Jahresfest, das die christlichen Gemeinden ohne Ausnahme begingen, war noch immer das Paschafest, die Feier der Auferstehung Jesu von den Toten. Man beging es in derselben Weise wie früher[1]), durch eine nächtliche Feier in der Kirche[2]). Die ganze Nacht hindurch wurde verlesen, gepredigt und gesungen[3]); ein antiochenischer Bischof hatte gar einen Frauenchor gegründet zu dem Zweck, daß er am Osterfest Hymnen singen sollte[4]). Ostern war noch immer der „große Tag" der Christenheit[5]).

Im einzelnen war doch manches anders geworden. Zunächst hatte der Sonntag das Osterfest beeinflußt, und es auf einen andern Termin gelegt. Wie man allwöchentlich den Sonntag als den Tag der Auferstehung Jesu dem Sabbat der Juden entgegensetzte, so glaubte man auch beim Passah den jüdischen Festtag verlassen zu müssen. Man feierte demnach das christliche Passah nicht mehr am 14. Nisan, sondern am Sonntag nach dem 14. Nisan, in der Meinung, „daß man nur am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern dürfe"[6]). Der neue Brauch muß schon sehr früh eingeführt worden sein; denn als es am Ende des zweiten Jahrhunderts zur Sprache kam, daß die asiatische Kirche bei der alten Gewohnheit geblieben war, wußte sich von den übrigen Landeskirchen keine mehr zu entsinnen, daß es bei ihnen jemals ebenso gewesen war; sie glaubten alle den Ostersonntag aus apostolischer Überlieferung erhalten zu haben[7]).

---

[1]) S. oben Bd. 1, S. 117f.

[2]) Die nächtliche Feier des Osterfestes erwähnen Tertullian Ad uxorem II, 4; Eusebius h. e. 6, 9, 2 (in Jerusalem am Anfang des dritten Jahrhunderts); die Canones Hippolyti 38 (bei Riedel, Kirchenrechtsquellen S. 224); Dionysius Alex. an Basilides (bei Routh Bd. III, 2. Aufl., S. 224ff.). — Eusebius h. e. 6, 34 spricht von „dem Tage der letzten *παννυχίς* des Pascha" — danach wäre also in seinem Kreise mehrere Nächte hindurch gefeiert worden.

[3]) Didaskalia 21, S. 111f.: „Seid miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen bis an die dritte Stunde der Nacht, die auf den Sonnabend folgt, und dann brecht euer Fasten." — S. 112: „Und dann bringt eure Opfergaben dar; und nun esset und seid guter Dinge, freuet euch und seid fröhlich; denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden, und dies soll für euch ein ewig gültiges Gesetz sein bis zur Vollendung der Welt."

[4]) Eusebius h. e. 7, 30, 10. — In einer nächtlichen Feier der jüdischen Therapeuten, die Philo beschreibt, findet Eusebius h. e. 2, 17, 22 das christliche Osterfest wieder. Einer der Gleichungspunkte, die ihm aufgefallen sind, ist der Hymnengesang.

[5]) *ἡ μεγάλη ἡμέρα.* — Diesen Ausdruck setzt als allgemein bekannt voraus die Synode von Ancyra 314 c. 6.

[6]) Eusebius h. e. 5, 24, 11. [7]) Eusebius h. e. 5, 25, 1.

Auf diese Weise hatte man das christliche Fest von dem jüdischen entfernt, man blieb aber noch immer abhängig vom jüdischen Kalender; nur die Juden konnten sagen, wann der 14. Nisan war, und auf welchen Sonntag demnach das christliche Ostern fiel[1]). Je weiter das Christentum das Judentum hinter sich ließ, desto unangenehmer mußte das Abhängigkeitsgefühl werden. Man machte demnach den Versuch, durch astronomische Berechnung den Frühlingsvollmond zu finden, und Ostertabellen aufzustellen, aus denen das Datum in jedem Jahr abzulesen war. Nach manchen vergeblichen Versuchen ist man schließlich zu befriedigenden Resultaten gelangt. Die Versuche scheinen speziell in Rom und Alexandrien unternommen zu sein. In Rom war der erste christliche Astronom der Presbyter Hippolytus, der spätere schismatische Bischof. Mit Stolz gruben die Verehrer Hippolyts seinen Osterkanon ein in den Sessel der Marmorstatue, die sie in seinem Zömeterium oder in einer benachbarten Kirche aufstellten[2]). Es scheint so, als ob die bei den Christen einzigartige Ehrung durch eine Statue dem Hippolytus als dem Erfinder der christlichen Osterberechnung zuteil geworden ist. Leider mußte sich sein sechzehnjähriger Zyklus, der mit dem Jahre 222 seinen Anfang nahm, bald als fehlerhaft herausstellen; ein Unbekannter machte schon im Jahre 243 den Versuch, ihn zu verbessern[3]). Aber auch er wurde bald abgelöst durch den vierundachtzigjährigen Zyklus des Augustalis, der im offiziellen Gebrauch blieb bis 312; seitdem war die sogenannte *Romana supputatio* in Gebrauch[4]).

In Alexandrien konnte die christliche Astronomie an eine alte wissenschaftliche Tradition anknüpfen. Wir brauchen uns daher nicht zu wundern, daß die dortigen Bemühungen um das Datum des Osterfestes in noch frühere Zeit zurückreichen, und erfolgreicher

---

1) Eine primitive Abhängigkeit von der jüdischen Festfeier zeigt die Didaskalia 21, S. 110: „Ihr müßt nun, liebe Brüder, in betreff der Tage des Passah mit Sorgfalt Nachforschung anstellen und euer Fasten mit ganzem Eifer halten. Beginnt aber, wenn eure Brüder aus dem auserwählten Volk das Passah halten." — S. 114: „Wie also der 14. des Passah fällt, so müßt ihr es beobachten; denn weder der Monat noch der Tag in einem jeden Jahr trifft auf dieselbe Zeit, sondern ist veränderlich. Ihr müßt also fasten, wenn jenes Volk das Passah feiert" . . . — Auch die Canones Hippolyti 22 (Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 215) schreiben: „Die Woche des jüdischen Passah soll die ganze Gemeinde aufmerksam beobachten." — Nach Eus. V. C. III 18 rühmten sich die Juden, die Christen könnten ohne ihre Anweisung das Osterfest nicht feiern.

2) Die Ostertafeln Hippolyts sind zuletzt herausgegeben von J. Ficker, Lateranmuseum S. 170ff.

3) Ps. Cyprian De paschate computus. — Der Verfasser will nach c. 1 seinen Lesern zeigen, *numquam posse christianos a via veritatis errare et tamquam ignorantes, quae sit dies paschae, post Judaeos caecos et hebetes ambulare.*

4) Vgl. Rühl, Chronologie S. 113ff. — Ed. Schwartz, Jüdische und christliche Ostertafeln, und die kürzere Darstellung in Preuschens Zeitschrift 1906, S. 1ff.

waren. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts hatte die alexandrinische Osterberechnung einen Einfluß auf auswärtige Kirchen[1]). Dionysius der Große stellte im Jahre 251 einen achtjährigen Kanon auf[2]), Anatolius aus Alexandrien, später Bischof von Laodicea in Syrien, einen hundertundzwölfjährigen Zyklus[3]). Allmählich übernahmen Alexandrien und Rom die Verpflichtung, den befreundeten Kirchen das Osterdatum alljährlich mitzuteilen. Die alexandrinischen Osterbriefe wurden eine regelmäßige Erscheinung[4]), die alljährlich kurz vor Ostern auf dem Markt erschienen, für den alexandrinischen Bischof eine passende Gelegenheit, sich über alle kirchlichen Fragen, die ihn interessierten, ausführlich zu äußern. Eine ähnliche Gewohnheit muß aber der römische Bischof gehabt haben. Die Synode von Arles 314 machte es ihm zur Pflicht, an alle Kirchen Osterbriefe zu schreiben und verwies dabei auf eine schon bestehende Sitte[5]).

Die Änderung in der Osterfeier vollzog sich nicht ohne Schwierigkeit. Man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß manche Landeskirchen beim alten bleiben wollten, eher darüber, daß die Kirchen in so großer Mehrzahl und in so völliger Übereinstimmung das Osterdatum änderten. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts hatten fast alle größeren Provinzen des Reichs ihr Osterfest auf den Sonntag verlegt, der auf das jüdische Passah folgte, nur in der ganzen asiatischen Kirche feierte man nach wie vor am 14. Nisan. Das führte zu manchen Erörterungen und schließlich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zu einer ernsthaften Kollision zwischen Rom und Asien, worüber später zu berichten sein wird[6]).

Seit dem zweiten Jahrhundert leitete man das Osterfest ein durch ein Fasten. Es entsprach der antiken Vorstellung vom Fasten, daß es den Körper freihält von den Einflüssen der Dämonen, die eben mit den Speisen in den Menschen gelangen[7]): man muß ein Fest mit reinem Körper und mit reinem Geist begehen. Für das Osterfasten scheint aber speziell das Wort des Markusevangeliums 2, 20 bestimmend gewesen zu sein: „Es werden die Tage kommen, wann der Bräutigam von ihnen genommen ist; dann werden sie fasten an jenem

---

1) Die in Sachen des Osterstreites tagende Synode von Palästina schrieb damals: „Wir tun euch aber zu wissen, daß man auch in Alexandrien das Passah an demselben Tage hält, an welchem wir es halten. Denn wir stehen mit einander in brieflichem Verkehr, so daß wir einstimmig und zugleich den heiligen Tag begehen" (Eusebius h. e. 5, 25, 2). 2) Vgl. Rühl a. a. O. 3) Vgl. Rühl a. a. O.

4) Die ältesten Osterbriefe rühren von Dionysius von Alexandrien her (248—265).

5) Arles 314 c. 1: *Primo loco de observatione paschae Domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et* juxta consuetudinem *literas ad omnes tu* (d. h. der römische Bischof) *dirigas.*

6) S. unten Abschnitt 7. 7) S. oben Bd. 1, S. 139 f.

Tage.“ Man faßte dies Wort Jesu auf als einen Befehl an die Kirche, während der Zeit seiner Grabesruhe sich alljährlich dem Fasten hinzugeben[1]), und es scheint fast auf eine verschiedene Bemessung der Grabesruhe zurückzugehen, wenn Irenäus[2]) berichtet, daß die eine Kirche einen Tag faste, andre zwei, und wieder andre die Fastenzeit auf vierzig Stunden festsetzten. Er erwähnt auch, daß das Osterfasten in Rom erst unter dem Bischof Soter (166—174) Sitte geworden sei, später als an andern Orten[3]). Da das Osterfasten im Evangelium geboten zu sein schien, hielt man es für eine unverbrüchliche Verpflichtung der Christenheit[4]); und so war der Tag vor Ostern der einzige offizielle Fasttag der Kirche im zweiten Jahrhundert bis tief ins dritte hinein; alle übrigen Fasttage, z. B. auch die Stationen, waren noch fakultativ[5]).

Im dritten Jahrhundert machte sich die Tendenz bemerkbar, die Fasten zu vermehren. Zunächst dehnte man die Vorbereitungszeit für das Osterfest auf eine Woche aus, indem man von Montag bis Sonnabend fastete[6]), und in der diokletianischen Verfolgung entstand die Quadragesima[7]), die Gewohnheit, vierzig Tage vor dem Osterfest dem Fasten zu widmen, nach dem Beispiel Jesu, des Moses und des Elias. Es ist auffallend wie schnell man die anfangs geringen Anforderungen verschärfte, in wie kurzer Zeit aus einer kleinen offiziellen Verpflichtung eine schwere Auflage wurde, die das ganze Leben der Christen beeinflussen mußte, sobald sie ernst genommen wurde.

Nach alter Sitte[8]) schloß sich an das Osterfest die fünfzigtägige Freudenzeit an, die man Pentekoste nannte. Es machte sich aber in der Benennung und in der Feier eine Entwicklung bemerkbar, die aus der füufzigtägigen Feier das Pfingstfest entstehen ließ[9]). Man fing an, den Sonntag sieben Wochen nach Ostern zu feiern, unter dem

---

1) Tertullian De jejunio 2: Die Kirche behauptet, „es seien im Evangelium jene Tage zum Fasten bestimmt, in welchen der Bräutigam genommen worden, und diese seien jetzt die einzigen gesetzlichen des christlichen Fastens“ . . .; die Worte *in quibus ablatus est sponsus* sind Zitat aus Markus 2, 20 und Par. — c. 13 erwähnt Tertullian dasselbe noch einmal.

2) Irenaeus bei Eusebius h. e. 5, 24, 12 f.

3) Irenaeus bei Eusebius h. e. 5, 24, 14 ff.

4) S. oben Anm. 1.

5) Vgl. oben Bd. 1, S. 117.

6) Ein sechstägiges Fasten vor Ostern setzt voraus Dionysius von Alexandrien in seinem Brief an Basilides (bei Routh Bd. III, 2. Aufl., S. 223). — Die Didaskalia 21, S. 107 ordnet ebenfalls ein sechstägiges Fasten an: man soll während der Osterwoche nur eine Mahlzeit, täglich in der neunten Stunde, zu sich nehmen, und dieselbe darf nur aus Brot, Salz und Wasser bestehen (S. 111); am Freitag und Sonnabend darf man gar nichts genießen (S. 111 f.). — Wenn Origenes Ctr. Celsum 8, 22 von christlichen *παρασκευαί* spricht, so können damit wohl nur die Tage des Osterfastens gemeint sein.

7) Die Quadragesima wird zuerst erwähnt c. 5 Nicaea 325.

8) S. oben Bd. 1, S. 118 f.

9) S. unten Exkurs 57.

Einfluß von Apostelgeschichte 2, wo berichtet war, daß an diesem Tage der Geist auf die Apostel ausgegossen worden sei[1]). Die Heilige Schrift übte einen Einfluß aus auf die Weiterbildung der christlichen Sitte, wie sie es schon beim Osterfasten getan hatte[2]); die Voraussetzung des Pfingstfestes ist die kanonische Geltung der Apostelgeschichte. Demgemäß verstand man unter Pentekoste allmählich nicht mehr den Zeitraum von fünfzig Tagen, sondern den fünfzigsten Tag selbst[3]), und so ist es in der Kirche geblieben.

Ob und in welchem Umfang schon im dritten Jahrhundert das Epiphaniasfest gefeiert wurde, möchte ich dahingestellt sein lassen. Epiphanie heißt Ankunft, das glückverheißende Kommen eines höheren Wesens. Machte der Kaiser Reisen, so war in den Provinzen sein Kommen ein Ereignis, das man als ein Fest beging, und unter Umständen in jährlicher Wiederkehr feierte[4]). Epiphanie ist etwa dasselbe wie Parusie: und von der Parusie Jesu hatte man von Anfang an gesprochen. Man unterschied eine doppelte Parusie: sein Kommen auf Erden in Niedrigkeit, und sein zweites Kommen in Herrlichkeit, dem man entgegenharrte[5]). Es würde in keiner Weise dem Geist des dritten Jahrhunderts widersprechen, wenn ein Fest der Epiphanie Jesu damals gefeiert worden wäre; aber es mangeln die Belege für diese Annahme[6]). Da es das erste Fest ist, das in keinem Zusammenhang mehr mit dem jüdischen Festkreis steht, wäre es von besonderem Interesse zu wissen, wann das Epiphaniasfest von der Kirche rezipiert wurde.

Die Taufe.

Die Taufe in der bischöflichen Kirche war ein kompliziertes Gefüge von heiligen Handlungen, die sich um den Taufakt gruppierten und auf ihn hinleiteten. Aus dem einfachen Ritus des Wasserbades war eine reich ausgestattete Feier geworden, die in ihrem Verlauf mehrere Tage in Anspruch nahm. Die Gemeinde war versammelt, und der Klerus war in Tätigkeit.

---

[1]) Vgl. den unten Exkurs 57 angeführten c. 43 von Elvira, wo die Feier des Pfingstfestes mit der *auctoritas scripturarum* begründet wird.

[2]) S. oben S. 82 f. [3]) S. unten Exkurs 57.

[4]) Deißmann, Licht vom Osten, S. 271 ff. führt einige Beispiele an.

[5]) Von dem zwiefachen Kommen des Herrn, zuerst in Niedrigkeit, dann in Herrlichkeit, sprechen z. B. Justin Apol. I 52; Dial. 14. 52; Irenaeus 4, 33, 1; das Muratorische Fragment Z. 24 f.; Tertullian Apol. 21; Hippolyt De antichr. 44; in Dan. 4, 18, 6; Origenes Ctr. Celsum 1, 56; Ps. Cyprian Quod idola usw. 12.

[6]) Als ältesten Beleg für die kirchliche Feier führt man gewöhnlich Passio Philippi 2 an. Aber ist da vom Epiphanienfest die Rede?

Der Bischof hatte alles in seiner Hand; er allein hatte darüber zu bestimmen, wer in die Gemeinde eintreten durfte. Er nahm nicht jeden auf, der sich meldete; und wer angenommen war, mußte sich noch einer längeren Vorbereitungszeit unterwerfen. Die Kirche hatte ihre Erfahrungen in der Welt gemacht; sie wußte, daß sich nicht jeder zum Christen eignete, und suchte es mit allen Mitteln zu verhindern, daß getaufte Christen ihren Entschluß später bereuten und abfielen.

Es ist auffallend, wie wenig Sorge man hatte wegen der Ausbreitung des Christentums. Man hatte keinerlei Institut, das der Propaganda diente, und man wandte kein Mittel an, um sich dem heidnischen Volk in günstigem Licht zu zeigen. Die Kirche ging ruhig ihres Weges, sorgte sich um ihre eigenen Angelegenheiten und war sich bewußt, dabei eine ungeheure Anziehungskraft auszuüben. Die Heiden, die sich dem Christentum näherten, waren in der Regel gern bereit, nach antiker Sitte ein Eintrittsgeld zu bezahlen[1]), und es war nur ein Grundsatz der Kirche, der es verhinderte, daß die Gabe des Heiligen Geistes um Geld verkauft wurde[2]).

Über die Aufnahme neuer Mitglieder hatten sich feste Grundsätze gebildet. Alle Gewerbe, die mit dem Götzendienst in Verbindung standen, waren in der Gemeinde verpönt. Schauspieler[3]) und Gladiatoren[4]), mußten ihrem Beruf entsagen, wenn sie Christen werden wollten; ebenso alle Künstler[5]), die in irgend einer Weise für den Tempelkult

---

1) Vgl. Chantepie de la Saussaye Religionsgeschichte Bd. II, 3. Aufl., S. 365: Wer in die eleusinischen Mysterien aufgenommen wurde, zahlte den Priestern eine Gebühr.

2) S. unten Exkurs 58.

3) Cyprian ep. 2 hält es für unangemessen, daß ein Schauspieler, der als Christ seinen Beruf aufgegeben hatte, sich durch Unterricht in seiner Kunst den Lebensunterhalt beschaffe. Er müsse eventuell von der Kirche unterhalten werden. — c. 5 Arles 314 schließt die *theatrici* aus; c. 6 erlaubt, sie aufzunehmen, wenn sie krank sind. — Elvira 62 nimmt den *auriga* und den *pantomimus* nur auf, wenn sie ihrem Gewerbe entsagen. — Arles 4 schließt die *agitatores*, die Wagenrenner, aus. — Ausführliche Bestimmungen über die verbotenen Gewerbe geben die Canones Hippolyti 12 (Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 206) und die Ägyptische Kirchenordnung 41 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 79ff.).

4) Vgl. die Canones Hippolyti und die Ägypt. Kirchenordnung a. a. O. — Cyprian Ad Donatum 7 spricht mit Abscheu vom Gladiatorenspiel. — Tertullian De idol. 11 will auch den *lanista*, den Gladiatorenmeister, abweisen.

5) Vgl. die Canones Hippolyti und die Ägypt. Kirchenordnung a. a. O. — Tertullian De idol. 3 geht den Künstlern energisch zu Leibe. „Also ist jede Kunst, die irgendein Idol fertigt, Ursache der Idololatrie. Denn es liegt nichts daran, ob es der Künstler aus Lehm formt, oder ob es einer in Metall ausarbeitet, oder ob der Weber es webt; wie auch die Materie, ob Gips, ob Farbe, ob Stein, ob Erz, ob Silber oder Leinen, woraus das Idol gefertigt wird, gleichgültig ist." c. 5 setzt er sich mit Einwänden der Künstler auseinander, die bei ihrem Beruf bleiben und doch gerne Christen werden wollten. Nach c. 8 ist es auch Idololatrie, „wenn du einen Tempel, einen Altar, eine

arbeiteten. Man ging zuweilen soweit, den Viehhändler auszuschließen, der die Tempel mit Opfertieren versorgte, oder Kaufleute, die irgendwie am Tempel- und Opferdienst interessiert waren[1]). Selbst bei den Lehrern hatte man Bedenken, weil sie unter den üblichen Unterrichtsstoffen auch die antike Mythologie lehren mußten, und an den Götterfesten teilnahmen, die auf den Unterricht der Kinder Bezug hatten[2]).

Man hatte große Bedenken gegen den Soldatenstand[3]); denn es lag auf der Hand, daß der Soldat zu vielen Handlungen verpflichtet war, die mit dem Dienst der Idole in nächstem Zusammenhang standen. Der Soldat mußte beim Eintritt den Diensteid schwören unter Anrufung der heidnischen Götter[4]), die er dadurch anerkannte; er mußte jährlich den Göttern Gelübde tun, mußte vor den Tempeln Wache stehen, wenn er dazu kommandiert war; von den Festen, die in den Tempeln stattfanden, und von den Festessen, die zu Ehren der Götter und der Kaiser stattfanden, konnte er sich kaum zurückziehen; war er in der Schlacht gefallen, so wurde er nach Lagersitte verbrannt. Bei dem Offizier wurde die Frage noch komplizierter. Er war zu Opferhandlungen vor der Statue des Kaisers verpflichtet[5]), und mußte an Kriegsgerichten teilnehmen, die eventuell Christen zum Tode verurteilten; er gab die Befehle zu den Aktionen, in denen das Blut in Strömen vergossen wurde. Es war kaum denkbar, daß ein Offizier die Obliegenheiten des Dienstes erfüllte, ohne sich gegen die Grundsätze des Christentums in schwerster Weise zu versündigen. Dazu war es eine alte christliche Gewohnheit, das Leben des Gläubigen mit dem Soldatenleben zu vergleichen: der Christ steht in einem ständigen Kampf mit dem Teufel und seinen Dämonen, die Fasten sind seine Wache, das Gebet ist seine Waffe; es lag dadurch nahe, den Militärstand als den Dienst des Teufels dem Christenstand als dem Dienste Gottes gegenüberzustellen. Das ist nicht selten geschehen. „Der göttliche und der menschliche Dienst, das Kreuz Christi und die Fahne des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis läßt sich nicht miteinander verbinden; niemals kann ein Leben zweien gehören, dem Kaiser und Gott[6]).“ Bei den Christenprozessen

Kapelle desselben erbaust, wenn du Goldblättchen auspressest“ usw. Ferner „müssen wir uns hüten, daß nicht andere mit unserem Wissen die Arbeiten unsrer Hände zum Dienst der Idole verlangen“. — Die Didaskalia 18, S. 89 sagt, es dürften keine Oblationen angenommen werden von denen, „die mit Farben malen, oder von denen, die Götzenbilder verfertigen, oder von spitzbübischen Gold-, Silber- und Erzarbeitern“.

[1]) Tertullian De idol. 11.

[2]) Tertullian De idol. 10 nennt die *ludimagistri* und die sonstigen *professores literarum*. [3]) Zum folgenden vgl. Harnack, Militia Christi, Tübingen 1905.

[4]) Diese Momente führt Tertullian De cor. 11 an.

[5]) Vgl. Tertullian De idol. 19. [6]) Tertullian De idol. 19.

traten die Soldaten in Tätigkeit als die Exekutivbeamten des Staates; man sah die gefeierten Helden des Glaubens unter den Fäusten der Legionare verbluten; daher kommt es wohl, daß man auf christlicher Seite die Soldaten nicht selten mit den Mördern auf eine Stufe stellte[1]). Man machte aber in der Praxis doch Unterschiede. Wollte ein Christ freiwillig Soldat werden, so verbot man es ihm und schloß ihn von der Gemeinde aus, falls er seinen Entschluß durchführte[2]). „Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen", hatte der Herr gesagt[3]) und damit den Christen den Eintritt in die Armee verwehrt. Wenn sich aber ein Soldat der Kirche zuwandte, so wies man ihn nicht ab. Man legte es ihm nahe, seinen Abschied zu nehmen, und, wenn das vorläufig unmöglich war, alle Handlungen zu meiden, die in den Augen der Kirche idololatrisch waren[4]). Die Folge ist gewesen, daß das Christentum in der Armee vertreten war, ohne es doch zu einer Bedeutung zu bringen[5]). Die milde Lehre des Christentums widersprach zu vielen Grundsätzen und Gewohnheiten des Soldatenstandes. Die Legionare hatten andere Götter, zu denen sie beteten.

Dieselben Bedenken, die dem Offizier entgegenstanden, konnten gegen den städtischen Beamten erhoben werden[6]). Er mußte Opfer vollziehen lassen und selbst Opfer vornehmen, hatte die Tempel zu beaufsichtigen und ihr Einkommen zu verwalten, hatte die öffentlichen Spiele anzuordnen und ihnen zu präsidieren. Die Festtage sagte er an und konnte sich ihrer Feier nicht entziehen. Auch der Beamte saß zu Gericht: er verurteilte zur Folterung, zum Gefängnis und zum Tode, oder er konnte gezwungen werden, solche Urteile gegen Christen auszusprechen und zu vollstrecken. Schon seine Amtstracht widersprach den christlichen Grundsätzen: das Purpurkleid zu tragen schien dem Christen eine Verhöhnung des Leidens Christi zu sein, und sich einen Kranz aufs Haupt zu setzen, war Götzendienerei.

---

[1]) Cyprian Ad Donatum 6 nennt Räuber und Soldaten in einem Atem; die Didaskalia 18, S. 89 sagt, der Bischof dürfe keine Oblationen annnehmen „von Soldaten, die sich frevelhaft benehmen oder von Mördern oder von Henkern des Gerichts".

[2]) Das betonen die Canones Hippolyti 14 (Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 207) und die Ägypt. Kirchenordnung (Texte und Unters. VI 4, S. 82).

[3]) Matth. 26, 52 (Offenb. 13, 10).

[4]) Tertullian De corona 11: „Wenn übrigens solche, die schon Soldaten sind, der Glaube dann erst überkommt, so ist das etwas anderes" ... „Solche jedoch müssen ... entweder, wie viele getan haben, den Kriegsdienst verlassen, oder doch auf alle Weise sich dagegen verwahren, daß nichts Gott Widerstrebendes begangen werde ... oder endlich sie müssen für Gott standhaft leiden, wozu auch der Gläubige im Zivilstande verpflichtet ist."

[5]) In dem Kastell Saalburg im Taunus hat man ein Mithräum und eine kleine Kultstätte der Magna Mater gefunden, aber m. W. kein Zeichen des Christentums. Die Saalburg ist etwa im Jahre 255 zerstört worden. [6]) S. unten Exkurs 59.

In den städtischen Beamten sah man in erster Linie die Feinde des Christentums, die in der Verfolgung gegen die Gemeinde wüteten. Aber war der Grundsatz durchzuführen, daß ein Christ überhaupt kein öffentliches Amt übernehmen dürfe? Doch nur, solange die christliche Religion ihre Bekenner wesentlich den unteren Volksschichten entnahm, also bis ins dritte Jahrhundert. Sobald sie in die Bürgerkreise der Städte und in seine wohlhabenderen Schichten Eingang gefunden hatte, mußte sie nachgeben. Da mag es zuweilen zu merkwürdigen Kompromissen zwischen dem Amt und der Religion der Beamten gekommen sein; manche altehrwürdige Verpflichtung des städtischen Magistrats mag dabei stillschweigend in Wegfall gekommen sein. Einen verständigen Ausweg fand die Synode von Elvira, die festsetzte, daß die städtischen *duumviri* sich während der Dauer ihres Amtes von der Kirche fernzuhalten hätten[1]). Wegen dieses Beschlusses konnte die Synode nicht in den Ruf der Strenge kommen, dessen sie sich sonst in der Kirchengeschichte erfreut: er enthält das Eingeständnis, daß die Christen sich den öffentlichen Ämtern nicht entziehen dürfen, und er drückt die Augen zu über ihr Verhalten dabei. Nach Ablauf des Amtsjahres darf der Christ wieder die Gemeinde aufsuchen, als wenn nichts geschehen wäre.

Man mußte damals selbst mit der Möglichkeit rechnen, daß in den Priesterschaften heidnischer Kulte sich Christen befanden, und gelangte damit allerdings an den Punkt, wo ein Nachgeben nicht mehr möglich war. Die Synode von Elvira trifft einige Bestimmungen über derartige Fälle. Sie zeigen, daß man Mitglieder der Priesterschaften, auch *flamines*, ohne Bedenken in die Kirche aufgenommen hat, ihnen aber die Fortführung ihres Amtes bei den strengsten Strafen untersagte[2]).

Außer dem Beruf erwog man bei dem eintretenden Novizen sorgfältig alle übrigen Lebensumstände. Bei Sklaven fragte man, ob der Herr christlich sei, und verlangte wohl die Einwilligung des Herrn zur Taufe, um spätere Kollisionen zu vermeiden[3]). Erwachsene Personen fragte man nach ihren ehelichen Beziehungen und machte es zur Bedingung der Aufnahme, daß geordnete Verhältnisse geschaffen wurden[4]). In keinem andern Punkt war man so streng wie in diesem.

---

[1]) Elvira 56. — c. 7 Arles 314 spricht *de praesidibus, qui fideles ad praesidatum prosiliunt* und *de his qui rempublicam agere volunt*. Die Synode stellt die Beamten unter die Aufsicht der Bischöfe.

[2]) Elvira 2—4. 55. — Ägyptische Kirchenordnung a. a. O. S. 81.

[3]) Vgl. die Canones Hippolyti 10 (Riedel, Kirchenrechtsqu. S. 205) und die Ägypt. Kirchenordnung 40 (a. a. O. S. 76f.).

[4]) Vgl. die Ägyptische Kirchenordnung a. a. O. S. 77f. 85.

Wir hören den Rat, man solle unverheirateten Personen, und selbst verwitweten, eine längere Wartezeit bis zur Taufe auferlegen, in der sie entweder heiraten sollten oder einen Beweis dafür erbringen könnten, daß sie imstande wären, ein enthaltsames Leben zu führen. Kinder solle man überhaupt nicht eher taufen, als bis sie es selbst begehrten[1]). Wir sehen aus dem allen, daß die Kirche in der Welt ihre Erfahrungen gemacht hatte, und daß sie in der Lage war, aus der Menge der Menschen, die sich an sie herandrängten, eine Auswahl der Besten zu treffen. Man wußte auch schon, daß die Leidenschaften mit den Menschen alt werden, und daß das Taufwasser nicht jeden zu einem neuen Menschen macht. Wie sollte man sich zu den Menschen verhalten, die durch ihr Gewerbe in Unzucht verstrickt waren? Man nahm sie auf, wenn sie den Beweis der Sinnesänderung gegeben hatten[2]) Gegen Astrologie und allen Aberglauben, der mit Amuletten getrieben wurde[3]), war man ebenso auf der Hut wie vor der Unsittlichkeit.

Die Katechumenen unterstanden der Aufsicht eines Lehrers, der sie häufig um sich versammelte, um sie in die Anschauungen des Christentums einzuführen. Es wird in vielen Fällen ein Presbyter der Kirche gewesen sein, der den Unterricht übernahm[4]); nicht selten aber betraute man damit einen christlichen Philosophen, der nicht zum Klerus gehörte[5]). Die Zeit des Katechumenats diente dazu, die einzelnen Katechumenen kennen zu lernen, und ihnen die Verpflichtungen einzuschärfen, die sie mit der Taufe übernahmen. Dem Gottesdienst wohnten sie regelmäßig bei, d. h. seinem ersten Teil, der Schrift-

---

[1]) Tertullian De baptismo 18.

[2]) Elvira 44 will eine Hure aufnehmen, wenn sie sich gebessert und eine Ehe geschlossen hat; die Ägyptische Kirchenordnung (a. a. O. S. 83) weist alle Menschen ab, die sich gewerbsmäßig der Unzucht widmen; die Canones Hippolyti 15 (bei Riedel S. 207) verlangen den Beweis der Sinnesänderung.

[3]) Canones Hippolyti 15 und Ägypt. Kirchenordnung (a. a. O. S. 83f.). — Tertullian De idol. 9 weist die Astrologie energisch ab, weil sie eine Form der Idololatrie sei. — c. 24 Ancyra 314 bestimmt eine Kirchenstrafe für alle Neigungen zur Zauberei, die sich innerhalb der Gemeinde finden.

[4]) Die Passio Perpetuae et Fel. 13 erwähnt einen *presbyter doctor* Aspasius in Karthago. — Cyprian ep. 29 nennt *presbyteri doctores audientium*, d. h. Presbyter, die zu Lehrern der Katechumenen bestellt sind; unter ihnen standen *lectores doctorum audientium*, die, wie es scheint, keine kirchlichen Lektoren waren.

[5]) Im Martyrium des Justin nimmt der Richter an, daß Justin die Christen im Glauben unterrichtet habe. — Tertullian De praescr. 3 nennt in einer Reihe: *episcopus, diaconus, vidua, virgo, doctor, martyr.* — Klemens an Jakobus 13ff. kennt besondere Katecheten, die nicht Presbyter oder Diakonen sind. Ebenso Hom. 3, 71. — Origenes unterrichtete in Alexandrien die Katechumenen, ohne einen kirchlichen Rang zu bekleiden. — Auch die Ägypt. Kirchenordnung 44 (a. a. O. S. 90) setzt voraus, daß der Lehrer der Katechumenen eventuell ein Laie ist.

lesung, der Predigt und dem Gebet[1]; vor der Eucharistie mußten sie sich entfernen[2]. Sie lernten also die Heiligen Schriften kennen und wurden durch die Predigt des Bischofs oder des Presbyters ebenfalls in die christlichen Gedankenkreise eingeführt. Bei einer Verfehlung standen die Katechumenen unter der christlichen Bußdisziplin[3]. Die Dauer des Katechumenats richtete sich in dieser Zeit nach den besonderen Umständen; eine Regel, die den Unterricht auf zwei oder drei Jahre festsetzte[4], kommt schon auf, wenn sie auch wohl nicht überall angewandt wurde.

Der solenne Tauftermin war das Osterfest[5]. Die Katechumenen wurden durch vielfache Exorzisationen auf die heilige Handlung vorbereitet[6]. Sie mußten baden und viel fasten[7] und beten; der Bischof trat zu ihnen, legte jedem einzelnen die Hand auf[8], bekreuzigte ihn und blies ihn an, um die bösen Geister zu entfernen. Die Osternacht wurde wachend verbracht, zusammen mit der Gemeinde in der Kirche. Die Taufhandlung begann am andern Morgen mit einer Salbung am ganzen Körper; es war wieder ein exorzistischer

---

1) Tertullian nimmt in seinen Predigten Bezug auf die Anwesenheit der Katechumenen.

2) Nach der Ägypt. Kirchenordnung (a. a. O. S. 89) durften die Katechumenen nicht den Friedenskuß wechseln. — Die Canones Hippolyti 33 und die Ägypt. Kirchenordnung 49 (a. a. O. S. 107) verbieten, die Katechumenen zu den Agapen heranzuziehen.

3) Strafbestimmungen über Katechumenen geben die Synode von Elvira 10f. 68. 73, Neocaesarea 5 und Nicaea 14. — Der Beschluß von Neocaesarea zeigt, daß Katechumenen erst bei wiederholter Sünde endgültig abgewiesen wurden.

4) Die Canones Hippolyti 17 (Riedel S. 208f.) stellen die Dauer des Katechumenenunterrichts in das Belieben des Lehrers. — Klemens Rekogn. 6, 5 scheint als Regel einen dreimonatigen Unterricht vorauszusetzen; ebenso Hom. 11, 35; eine Ausnahme ist erwähnt Rekogn. 7, 34. — Nach Neocaesarea 6 kann eine schwangere Katechumenin getauft werden, sobald sie will. — Elvira 42 bemißt den Katechumenat auf zwei Jahre; bei Krankheit kann die Zeit abgekürzt werden. — Die Ägypt. Kirchenordnung (a. a. O. S. 87) setzt drei Jahre fest; erklärt aber auch eine Abkürzung für möglich.

5) Tertullian De bapt. 19 und Hippolyt in Dan. 1, 16, 2 bezeichnen Ostern als den geeignetsten Tag zur Taufe. — Bei Klemens Rekogn 3, 67. 72; 10, 72 wird ein Sonntag genannt (er kennt einen dreimonatigen Unterricht, s. die vorige Anmerkung) in den Canones Hippolyti 19 (Riedel S. 210ff.) und der Ägypt. Kirchenordnung 45 (a. a. O. S. 91ff.) ist ein Sonntag als Tauftag vorausgesetzt.

6) Eine detaillierte Beschreibung des Taufakts mit allen vorhergehenden und begleitenden Zeremonien geben die Canones Hippolyti 19 und die Ägypt. Kirchenordnung 45f. (a. a. O. S. 91ff.; hier ist auch von der lateinischen Übersetzung ein wichtiges Stück erhalten, bei Hauler Didaskalia LXXIIIf.) — An dieser Beschreibung ist die obige Darstellung orientiert.

7) Klemens Rekogn. 3, 67 und Hom. 11, 35 bestimmt sogar die drei Unterrichtsmonate als Fastenzeit.

8) Nach Klemens Hom. 3, 73 vollzog der Bischof in den drei letzten Tagen vor der Taufe an jedem Katechumenen täglich die Handauflegung.

Brauch[1]); dann entsagte der Täufling feierlich dem Teufel, seinem Anhang und seinen Engeln[2]); viele übernahmen, um den Beweis einer gänzlichen Sinnesänderung zu geben, im Überschwang der Begeisterung ein Gelübde der Ehelosigkeit[3]); es kam vor, daß einer den tiefen Einschnitt, den sein Leben erhielt, dadurch markierte, daß er sich von diesem Augenblick an einen neuen Namen beilegte[4]).

Dann folgte der eigentliche Taufakt. Er fand noch lange Zeit in fließendem Wasser statt[5]); erst langsam und zögernd ist man dazu übergegangen, Baptisterien in der Nähe der Basiliken zu bauen. Der Bischof hatte das Taufwasser vorher gesegnet[6]), um die Materie von den Einflüssen der Dämonen zu befreien. Um die Lehre der Kirche festzuhalten und sie gegen die Häresie abzugrenzen, hatte man drei Tauffragen formuliert, die den drei Gliedern der Taufformel entsprachen[7]). Man fragte den Täufling, während er im Wasser stand: Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? — Glaubst du an Christus Jesus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der erzeugt wurde aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde und begraben ist, am dritten Tage auferstand von den Toten, hinaufstieg zum Himmel, sitzt zur Rechten des Vaters, von wo er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten? — Glaubst du an den Heiligen Geist, die heilige Kirche, die Vergebung der Sünden und die Auferstehung des Fleisches? — Jede

---

[1]) Die Didaskalia 16, S. 85, 14ff. spricht von einer Salbung vor und einer andern bei der Taufe. Die erste vollzog der Bischof an Männern und Frauen unter Handauflegung, indem er nur den Kopf salbte. Die zweite Salbung geschah bei der Taufe selbst am ganzen Körper; sie wurde daher bei Frauen von Diakonissen ausgeführt. — Über die zweite Salbung vgl. unten S. 92, Anm. 4.

[2]) Die Abrenuntiation bei der Taufe erwähnen Tertullian De corona 3. 13; De idololatria 6; Origenes Exhort. ad mart. 17; Cyprian ep. 13, 5; De lapsis 8; Novatian (Ps. Cyprian) De spect. 4.

[3]) Tertullian Ad ux. I, 6.

[4]) Ein sicheres Beispiel für Namensänderung bei der Taufe ist nicht bekannt. Die Acta Petri Balsami, die einen solchen Fall erwähnen, sind nicht gleichzeitig. Daß erwachsene Christen sich anstatt des bisherigen Namens einen andern beilegten, der einen christlichen Klang hatte, ist mehrfach bezeugt (vgl. Eus. De mart. Palaest. 11); aber es wird nirgends erwähnt, daß die Namensänderung mit der Taufe verbunden war, obgleich diese Annahme so nahe liegt.

[5]) S. Bd. 1, Exkurs 10.

[6]) Die Reinigung des Taufwassers durch den *sacerdos* erwähnt Cyprian ep. 70, 1; Tertullian De bapt. 4 scheint darauf anzuspielen; ein Gebetsformular für die Wasserweihe bietet das Euchologium des Serapion von Thmuis n. 7 (Texte und Unters. N. F. Bd. II, 3 b, S. 8f.).

[7]) Über das Apostolische Symbol vgl. die eingehenden Forschungen von Caspari und Kattenbusch. Kürzere Zusammenfassung derselben von Harnack in der Protest. Real.-Enz. Bd. I, 3. Aufl., S. 741ff. und von Kattenbusch in der Zeitschrift für Theol. und Kirche Bd. XI, 1901, S. 407ff. — Die verschiedenen Textrezensionen bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl., Breslau 1897.

Frage wurde mit Ja beantwortet[1]), und der Presbyter[2]), der die Taufe vollzog, tauchte den Täufling nach jeder Antwort unter im Taufwasser[3]). Nach der Taufe folgte wieder ein Salbung[4]); dann wurden die Neophyten bekleidet und in die Kirche eingeführt, wo die Gemeinde ihrer wartete. Der Bischof empfing sie mit einem Kuß[5]) legte die Hände auf sie, bekreuzigte sie und sprach ein Gebet über sie, indem er den Heiligen Geist auf sie herabflehte[6]). Endlich wurde ihnen ein Kelch mit Milch und Honig gereicht[7]), als ein Vorschmack des seligen Lebens, das sie durch den Eintritt in die Kirche erreichen sollten. Eine Darbringung der Eucharistie bildete den Höhepunkt der Feier, an der sich die Neophyten zum erstenmal beteiligten[8]), als vollbürtige Mitglieder der Kirche. Am Schluß des Gottesdienstes legten sie auch zum erstenmal ihre Gabe in die Hände des Bischofs auf den Altar.

Das Taufritual stand in seinen Grundzügen fest, die einzelnen Handlungen waren überall im wesentlichen dieselben, wenn auch schon in alter Zeit gewisse Abweichungen bestanden. Wir hören aus Spanien von der Sitte, daß die Kleriker den Katechumenen die Füße wuschen[9]),

---

[1]) Von Fragen und Antworten bei der Taufe sprechen Tertullian De corona 3; Ps. Cyprian De rebapt. 10; Firmilian von Caesarea (Cypr. ep. 75, 11); Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 9, 2); Cyprian ep. 69, 7; 70, 2.

[2]) Ursprünglich wurde die Taufe in der bischöflichen Kirche wohl überall vom Bischof vollzogen. Nach Tertullian De bapt. 17 konnten Presbyter und Diakonen vom Bischof mit der Taufe beauftragt werden; im Notfall durfte ein Laie die Taufe erteilen. — Auch nach Didaskalia 16, S. 85 taufen eventuell Presbyter und Diakonen im Auftrag des Bischofs. — Ps. Cyprian De rebapt. 10 erwähnt den Fall, daß ein niederer Kleriker die Nottaufe vollzog. — Elvira 38: Einen kranken Katechumenen darf jeder Laie taufen.

[3]) Ein dreimaliges Untertauchen wird in dem Taufsymbol vorausgesetzt; ausdrücklich erwähnt es Tertullian De cor. 3.

[4]) Die Salbung mit Chrisma nach der Taufe erwähnt Cyprian ep. 70, 2; ebendort sagt er von dem Chrisma: *eucharistia est, unde baptizati unguntur, oleum in altari sanctificatum.* — Vgl. oben S. 91, Anm. 1.

[5]) Cyprian ep. 64, 4: Der Bischof küßt den Täufling zum Zeichen der Aufnahme in die Kirche.

[6]) Cyprian ep. 70, 2 erwähnt das Gebet des Bischofs für den Täufling; ep. 73, 9 das Gebet, die Handauflegung und Bekreuzung; Tertullian De bapt. 8 die Handauflegung.

[7]) Den Kelch mit Milch und Honig nennt Tertullian De cor. 3; Adv. Marc. I, 14.

[8]) Die Aufeinanderfolge der einzelnen Akte bei der Taufe scheint Tertullian De resurr. carnis 8 zu beschreiben: „Der Leib wird abgewaschen ... der Leib wird gesalbt ... der Leib wird bezeichnet ... der Leib wird durch die Handauflegung beschattet ... der Leib genießt das Fleisch und das Blut Christi" ... — Es ist auffallend, daß Tertullian den Eindruck hat, als wenn die kirchliche Taufe besonders einfach wäre. „Ich will ein Lügner sein, wenn nicht dagegen die Festlichkeiten und Mysterien der Idole durch den Prunk, durch die Pracht und die Zurüstungen sich Glauben und Ansehen verschaffen" (De bapt. 2).

[9]) Die Synode von Elvira 48 verbietet die Fußwaschung.

offenbar nach dem Vorbilde Jesu, Joh. 13. „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir." Man legte Wert darauf, daß an jedem Christen alle Akte der Taufe vollzogen wurden. War jemand in Todesgefahr eilig und unvollständig getauft worden, so mußte er die übrigen Zeremonien nachholen, und wenn er das versäumte, hatte er nicht alle Rechte, die dem getauften Christen zustanden; er durfte selbst im Notfall nicht die Taufe vollziehen[1]), wie es sonst[2]) dem Laien zustand, und war eigentlich nicht zu einem klerikalen Amt befähigt[3]).

Besondere Verhältnisse traten ein in Gemeinden, die von einem Presbyter oder gar von einem Diakon selbständig verwaltet wurden[4]). Der Stellvertreter des Bischofs konnte nicht sämtliche Akte, die zu einer vollständigen Taufe gehörten, vollziehen, vor allem nicht die Handauflegung am Schluß, durch die dem Täufling der Heilige Geist verliehen wurde. Es bildete sich der kirchliche Grundsatz aus, daß der Bischof die Handauflegung in solchen Fällen später erteilen mußte[5]), so daß die Taufe in zwei Akte zerlegt wurde, die Taufe und die Firmung. Dadurch wurden die Dorfgemeinden und ihre Kleriker in ständiger Abhängigkeit vom Bischof der Stadt erhalten. Es gab eine heilige Handlung, die an jedem Christen vollzogen werden mußte, und die doch nur von dem Bischof zu vollziehen war. Eine Abtrennung der Filiale von ihrer Mutterkirche schien damit unmöglich gemacht zu sein. Eine weitere Folge war, daß die bischöfliche Handauflegung mit der Zeit als der hauptsächlichste Akt der Taufe galt[6]). Die Taufe

[1]) Elvira 38. [2]) Vgl. oben S. 92, Anm. 2.

[3]) Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 15): Man nahm bei Novatian daran Anstoß, daß er während einer Krankheit getauft war, und es versäumt hatte, nach seiner Genesung die übrigen Zeremonien an sich vollziehen zu lassen. — Cyprian ep. 69, 13 spricht sich gegen jede Rechtsbeschränkung der Kliniker aus; ep. 69, 12: Die Besprengung mit Wasser, die bei der Klinikertaufe üblich ist, genügt, um als Taufe zu gelten. — Elvira 39: Ehrbare Heiden dürfen auf dem Totenbett durch Handauflegung zu Christen gemacht werden. — c. 6 Arles 314 ebenso. — Neocaesarea (ca. 320) 12: Wer in der Krankheit getauft ist, darf nicht Presbyter werden.

[4]) Vgl. oben S. 15. 24.

[5]) Elvira 77: Hat ein Diakon Leute getauft, *episcopus eos per benedictionem perficere debebit.* — 38: Hat jemand die Nottaufe von einem Laien erhalten, dann muß er, wenn er mit dem Leben davonkommt, zum Bischof gehen, *ut per manus impositionem perfici possit.* — Da die Vervollständigung der Taufe nicht selten mit Schwierigkeiten verbunden war, pflegten sich viele derselben zu entziehen. Ps. Cyprian De rebapt. 4 klagt darüber, und auch ein Mann wie Novatian hatte sich diesen Fehler — oder angeblichen Fehler — zu schulden kommen lassen. Denn es gab daneben die andere Anschauung, daß die bloße Wassertaufe genüge. Vgl. oben Anm. 3.

[6]) Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 15): Novatian hatte die „Besiegelung" des Bischofs nicht erhalten. „Da er aber diese nicht erhalten hat, wie konnte er des Heiligen Geistes teilhaftig werden." — Ps. Cyprian De rebapt. pflegt geradezu den Gedanken, daß die bischöfliche Handauflegung das Hauptstück bei der

selbst konnte jeder Kleriker, ja jeder Laie vollziehen; aber die Handauflegung war das Reservatrecht des Bischofs. Die Taufe hat durch die bischöfliche Kirche nicht nur eine weitere Ausgestaltung, sondern auch eine Verschiebung erhalten.

An der Abneigung gegen die Kindertaufe hat man nicht lange festgehalten[1]). Es konnte sich nur um Kinder christlicher Eltern oder wenigstens einer christlichen Mutter handeln, die zur Taufe in die Kirche gebracht wurden, und es war nicht einzusehen, warum ihnen die Taufe zu verweigern war. Die Einflüsse des Teufels wurden aus dem Kinde durch die Exorzismen ausgetrieben, und eine christliche Erziehung schien durch die Eltern gewährleistet zu sein[2]). Man taufte die Kleinen am zweiten oder dritten Tage nach der Geburt, und fand das allgemein richtig[3]). Das Schreien und Weinen der Neugeborenen deutete Cyprian als Bitte um die Gnade der Taufe, die man ihnen nicht verweigern dürfe[4]). Bei der heidnischen Umgebung waren die christlichen Sakramente in hohem Ansehen, und mancher, der das Christentum während seines Lebens weit von sich gewiesen hatte, ließ sich auf dem Sterbebett mit der Taufe versehen, zur Abwaschung seiner Sünde[5]). Da jeder christliche Laie taufen durfte, konnte die Taufe in solchem Falle ohne Aufsehen und ohne Schwierigkeit vollzogen werden, und die Kirche trug kein Bedenken, sie zu erteilen, zumal wenn es sich um Personen handelte, die ein ehrbares Leben hinter sich hatten.

3. Das Privatleben der Christen.

Das öffentliche Leben.

Es gehörte zur jüdischen Erbschaft, die dem Christentum in die Wiege gelegt war, wenn es sich bemühte, seine Anhänger aus der Welt nach Möglichkeit zurückzuziehen. Die Welt war des Teufels; die Vergnügungen der Heiden waren seine Blendwerke, die für den Christen voller Gefahren waren. Darum wurden die Christen im Gottesdienst ermahnt, Theater und Amphitheater zu meiden und man hat die Aufforderung in hartem Kampf aufrecht erhalten, bis

Taufe sei; z. B. 6 fin. — An den oben Anm. 3 angeführten Stellen ist zu beobachten, daß die Klinikertaufe ursprünglich durch Besprengung mit Wasser, aber seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts durch Handauflegung vollzogen wurde.

[1]) Tertullian De bapt. 18 rät, die Taufe der Kinder hinauszuschieben, bis sie erwachsen sind. — Die Canones Hippolyti 19 und die Ägypt. Kirchenordnung 45 (a. a. O. S. 94) setzen die Kindertaufe voraus.

[2]) Über die Pathen s. unten Exkurs 60.

[3]) Cyprian ep. 64, 2.

[4]) Cyprian ep. 64, 6.

[5]) S. oben S. 93, Anm. 3.

sie nach dem Siege des Christentums zur Aufhebung wenigstens der Gladiatorenkämpfe führte.

Die Abneigung gegen die szenischen Darstellungen aller Art hatte ihren Grund in der nahen Verbindung, in der die Spiele mit dem heidnischen Kultus standen[1]). Sie verdankten ihren Ursprung religiösen Festen, und mancher Brauch, der bei jeder Vorstellung geübt wurde, wurde von den Christen als idololatrisch angesprochen. Theater und Amphitheater waren Stätten der Dämonen wie die Tempel und Haine der Götter. Man blieb indeß bei diesen Argumenten nicht stehen, so gewichtig sie waren. Gegen die Gladiatorenspiele entwickelte man ästhetische und humane Gründe, welche die Menschenschlächterei als roh und gemein hinstellten. Die christlichen Bischöfe sprachen im Tone von Männern, denen es ihre Bildung nicht erlaubt, sich den Instinkten der Volksmassen unterzuordnen. „Es wird ein Gladiatorenspiel zugerüstet, damit Blutvergießen die Gier grausamer Augen ergötzen könne. Der Leib (der Gladiatoren) wird mit kräftigen Speisen angefüllt, um ihn saftreich zu machen und die derbe Masse der Glieder wird zu Speckklumpen gefeistet, damit der zur Pein herangemästete nicht so wohlfeil umkomme. Ein Mensch wird gemordet zur Lust von Menschen, und wenn einer zu morden versteht, ist das Fertigkeit, Meisterschaft, Kunst. Das Verbrechen wird nicht nur begangen, sondern gelehrt. Was ist unmenschlicher und grausamer? Es ist eine förmliche Wissenschaft, daß einer versteht umzubringen und es ist ein Ruhm, wenn er umbringt. Was aber, ich bitte dich, soll man dazu sagen, wenn sich Leute, die niemand verurteilt hat, im besten Mannesalter, von ansehnlicher Leibesgestalt in kostbaren Kleidern aus freien Stücken wilden Tieren entgegenstellen? Noch lebend schmücken sie sich zu einem freiwilligen Tode, die Elenden rühmen sich selbst noch ihrer Sünde. Nicht wegen eines Verbrechens verurteilt, sondern von der Leidenschaft getrieben, kämpfen sie gegen die wilden Tiere. Die Väter schauen den eigenen Söhnen zu, der Bruder ist auf dem Kampfplatz und die Schwester ist gegenwärtig, und obwohl die großartigen Zubereitungen für das Fest den Eintrittspreis zum Schauspiel erhöht haben, so bezahlt ihn doch auch — es ist nicht zu glauben — die Mutter, um ihren eigenen Martern beizuwohnen. Und bei diesen gottlosen und grausamen Schauspielen geben sie doch nicht zu, daß sie mit ihren Augen die Ihrigen morden."[2]) Man darf vermuten, daß die Christen mit ihren Argumenten nicht allein standen; vielleicht haben ihnen manche im

[1]) Darauf weisen hin Tertullian De spectac. 10; Novatian (Ps. Cyprian) De spectac. 2 ff.; Minucius Felix 37. [2]) Cyprian Ad Donatum 7.

Herzen beigestimmt, die sonst nicht viel Gutes vom Christentum zu erzählen wußten[1]).

Dem Theater machte man die Unsittlichkeit der Schauspiele zum Vorwurf. Man fürchtete einen schlechten Einfluß der Bühne auf die Zuschauer. „Auch auf dem Theater wirst du erblicken, was dir Schmerz und Scham verursacht. Es heißt eine Tragödie, wenn Schandtaten der Vorzeit in Versen erzählt werden. Der alte Greuel von Vatermord und Blutschande wird in wahrheitsgetreuer Darstellung wieder vorgeführt, damit nicht im Laufe der Zeiten aus dem Gedächtnis verschwinde, was je einmal verbrochen worden ist ... Man lernt den Ehebruch, indem man ihn sieht, und da das Böse zu den Lastern reizt, welche die Autorität der Öffentlichkeit für sich haben, so kehrt eine Frau, die vielleicht noch keusch ins Schauspiel gegangen ist, unkeusch von dort zurück ... Das Lob wächst mit dem Grade des Verbrechens, und je schändlicher sich einer benimmt, für desto geschickter wird er gehalten... Er reizt die Sinne, er schmeichelt den Neigungen, er überwältigt das bessere Gefühl eines guten Herzens ... Sie stellen die schamlose Venus, den ehebrecherischen Mars dar, ihren Juppiter, der ebenso an Lastertaten als an Herrschermacht der Erste ist, wie er bei all seinen Blitzen für irdische Liebschaften entbrannt ist, bald das weiße Gefieder eines Schwans annimmt, bald in goldenem Regen herabströmt, bald des Dienstes der Vögel sich bedient, um zum Raube heranwachsender Knaben hervorzuschießen. Frage nun, ob da ein Zuschauer unverdorben und züchtig bleiben kann. Man ahmt doch die Götter nach, die man verehrt; so werden für diese Elenden selbst die Verbrechen zu einer Sache der Religion"[2]).

Es ist der Kirche schwer geworden, das unbedingte Verbot des Theaterbesuchs aufrecht zu erhalten. Die Spiele waren seit altersher die übliche Volksbelustigung; sie waren so intim mit der Seele des Volkes verbunden, daß wohl kein Verzicht den ehemaligen Heiden schwerer wurde als dieser[3]). Es kam vor, daß Christen aus der Kirche

[1]) Die Christen hätten sich auf Kaiser Markus berufen können, der auch das öffentliche Blutvergießen nicht liebte. Unter seiner Regierung durften die Gladiatoren nur mit stumpfen Waffen kämpfen. Er ließ einmal einen Löwen nicht los, weil er zum Menschenfressen abgerichtet war. So Dio Cassius 71, 29. — Der Senator Dio Cassius selbst scheint auch an den Gladiatorenspielen kein Gefallen gefunden zu haben; vgl. 77, 19.

[2]) Cyprian Ad Donatum 8. — Ähnlich äußern sich Tatian 22ff., Minucius Felix 37 und Klemens von Alexandrien Paed. 3, 11, 76.

[3]) Eine wie große Rolle die öffentlichen Schauspiele im Leben der Antike spielten, kann man in Pompeji beobachten. Pompeji war eine Provinzstadt, deren Einwohnerzahl auf etwa 20 000 geschätzt wird (Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl., S. 217). Bis jetzt sind dort drei Schauspielhäuser ausgegraben: das Amphitheater, das die ganze Einwohnerschaft aufnehmen konnte, das offene Theater für 5000 Per-

austraten, um wieder einmal das Schauspiel besuchen zu können[1]). Es mag daher zweifelhaft sein, wie weit die Kirche ihr Verbot durchgeführt hat. Aber man brachte es mindestens dazu, daß die Christen, wo sie einer Schaustellung beiwohnten, es mit bösem Gewissen taten. Eine Frau in Karthago wurde nach dem Theater von einem Dämon befallen. Als man ihm mit Exorzismen zu Leibe ging, sagte der Böse: Ich habe das mit Bedacht und mit vollem Recht getan, da ich die Frau in meinem Hause fand. Eine andere Christin sah in der Nacht, nachdem sie das Theater besucht hatte, ihr Grabtuch im Traum, und vier Tage nachher war sie wirklich tot[2]). Die Kolportierung solcher Geschichten mag wirksamer gewesen sein als alle offiziellen Verbote, um die Gemeinde tatsächlich von den Schauspielen fern zu halten.

Wie gegen das Theater hatte die Kirche ihre Bedenken auch gegen andere Seiten des öffentlichen Lebens. Die Bischöfe sahen die Mitglieder ihrer Gemeinden nicht gern auf dem Markte und der Straße[3]). Sie erklärten es für unmöglich, daß sich ein Christ an den Volksfesten beteiligte, an den Saturnalien, den *Januariae*, den *Brumae* und den *Matronales*[4]). Selbst an den Geburtstagen der Kaiser blieben die christlichen Häuser ohne Schmuck und ohne Illumination; bei dem Festessen fehlten die Christen[5]). Das Leben in den Schenken schien den christlichen Grundsätzen nicht angemessen zu sein[6]); die kleinen ordinären Lokale, in denen Fuhrleute abstiegen und geringe Leute ihre Erholung suchten, dienten nicht selten der Unzucht[7]); mit Würfeln zu spielen war dem Christen geradezu verboten[8]) — es war ein Glücksspiel und der beste Wurf hieß im Volksmunde nach der Venus. Die Bäder waren den Christen wenigstens an den Fasttagen verschlossen[9]) und man nahm mit Recht Anstoß an den *balnea mixta*, wo Männer und Frauen gemeinsam zu baden pflegten. Männern erlaubte man überhaupt nicht,

---

sonen (Mau S. 142), das bedeckte für ca. 1500 Personen (Mau S. 162). Das Amphitheater war für Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen, das offene Theater für szenische Darstellungen, das bedeckte für Musikaufführungen bestimmt.

1) Didascalia 13, S. 72. 2) Diese Geschichten erzählt Tertullian De spect. 26.

3) Vgl. die Ausführungen der Didaskalia 2, S. 5 ff.

4) Tertullian De idololatria 14. — Origenes Ctr. Celsum 8, 21.

5) Tertullian Apol. 35.

6) Klemens von Alexandrien untersagt Paed. 3, 11, 75 das nichtige Herumsitzen in den Barbierstuben und Kneipen.

7) Vgl. Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl., S. 419 ff.

8) Klemens von Alexandrien verbietet das Spiel mit Astragalen und Würfeln (Paed. 3, 11, 75); Elvira 79 bestimmt: wer um Geld mit Würfeln spielt, wird ausgeschlossen; wenn er aufhört, muß er ein Jahr Buße tun. — Ps. Cyprian Adv. aleatores ist eine Predigt gegen das Würfelspiel.

9) Tertullian Ad uxorem II, 4.

mit Frauen zu baden[1]) und den Frauen gestattete man den Besuch nur in dem Fall, daß ein besonderes Frauenbad in der Stadt nicht vorhanden war; sie sollten aber eine Stunde wählen, wo das Bad leer wäre[2]). Von dem öffentlichen Gericht suchte man die Mitglieder der Gemeinde möglichst fernzuhalten[3]). Es waren heidnische Beamte, die da Recht sprachen, dieselben Männer, die eventuell christliche Bekenner wegen ihres Glaubens zum Tode verurteilten. Wenn Christen untereinander einen Rechtsstreit hatten, sollten sie ihn vom Bischof oder von einem Presbyter entscheiden lassen und für den Fall, daß ein Christ mit einem Heiden in Streitigkeiten geriet, wurde der Rat gegeben, daß ein Christ lieber Unrecht leiden als Unrecht tun sollte[4]). Man muß sich erinnern, daß eine Verhandlung vor dem heidnischen Richter eventuell für den Christen gefährlich werden konnte. Die heidnische Partei konnte ihren Widerpart wegen Christentums zur Anzeige bringen, dadurch ihn ins Unrecht setzen und vielleicht gar seine Bestrafung herbeiführen. Trotzdem war die Forderung zu weitgehend, als daß sie tatsächlich durchgeführt werden konnte. Es wird selbst vorgekommen sein, daß interne christliche Angelegenheiten vor dem heidnischen Richter verhandelt wurden[5]); das war nicht gänzlich zu vermeiden, denn die Prozesse der Christen lagen nicht immer in der Hand des Bischofs. Eine weitgehende Abneigung gegen die öffentliche Rechtsprechung wird man immerhin bei allen Christen voraussetzen dürfen. Man mußte den heidnischen Richter auch deswegen scheuen, weil den Christen der Eid in jeder Form verboten war[6]). In der Eidesformel wurden heidnische Götter genannt, die der Christ nicht in den Mund nehmen durfte; ihm waren nicht einmal Redensarten gestattet, in denen auf Götternamen angespielt wurde, wie *Mehercule* oder *Medius Fidius*[7]); kein Fluch und keine Verwünschung durfte über seine Lippen kommen. Da man aber die feierliche Versicherung nicht völlig entbehren konnte, so formulierte man für den internen Gebrauch schon frühzeitig christ-

[1]) Didaskalia 2, S. 6.

[2]) Didaskalia 3, S. 12. — Die Haltung der Kirche ist in diesem Punkt nicht ganz einheitlich gewesen, sie bewegt sich aber auf derselben Linie. Tertullian Ad ux. II, 4 erwähnt gelegentlich, daß Mann und Frau zusammen baden. — Klemens Paed. 3, 5 verbietet die gemeinsamen Bäder nicht, empfiehlt nur Schamhaftigkeit beim Gebrauch derselben. — Cyprian De hab. virg. 19 verbietet den Besuch der *balnea mixta* — wenigstens ausdrücklich — nur der geweihten Jungfrau. — Epiphanius h. 30, 7 erzählt mißbilligend, daß eine christliche Frau in Gadara ein gemeinsames Bad besuchte. — Die Synode von Laodicea (ca. 360) 30 verbietet den Besuch allen Christen, vor allem den Klerikern.

[3]) S. unten Exkurs 61.

[4]) Didaskalia 11, S. 60.

[5]) Vgl. die Gesta apud Zenophilum; unten Exkurs 61.

[6]) S. unten Exkurs 62.

[7]) Tertullian De idol. 20.

liche Schwurformeln; man gab die Versicherung auf den Leib und das Blut Christi oder rief Christus und seine Engel zu Zeugen an[1]. Es war also weniger der Eid selbst, den man bekämpfte, als die Anrufung der Götter, die Idololatrie.

Das sittliche Leben.

Je weiter man die Christen von dem öffentlichen Leben und seinem Schmutz fernzuhalten suchte, um so mehr bemühte man sich, das Leben des Christen nach den Grundsätzen des Evangeliums umzugestalten. Der Segen, den das Christentum über die Menschheit brachte, wird auf dem Gebiet des sittlichen Lebens zuerst und am kräftigsten zu spüren gewesen sein. Man ging gegen die Sünden der Unzucht mit unerbittlicher Strenge vor und suchte seinen Stolz darin, die Gemeinde von ihnen frei zu halten. Unnatürliche Unzucht schloß auf ewig von der Kirche aus oder wurde, wenn sie sich bei einem Mitglied der Gemeinde fand, mit Strafen belegt, die einem Ausschluß auf Lebenszeit gleichkamen[2]. Die anderen Formen der Unsittlichkeit wurden kaum milder beurteilt. Es gab in der ganzen katholischen Kirche wohl keine Gemeinde, in der nicht jeder Fall von Unzucht, der zur allgemeinen Kenntnis kam, mit den härtesten und beschämendsten Strafen belegt wurde.

Trotz aller Hochschätzung der Virginität, die man in der Theorie wie in der Praxis bekundete, war die große Mehrzahl der Christen, Männer wie Frauen, verheiratet und die Kirche begünstigte die Eheschließung. Wenn irgend möglich, wurde die Heirat innerhalb der Gemeinde geschlossen[3]. Je größer die Gemeinden wurden, und je mehr sich das Christentum in allen Ländern ausbreitete, um so leichter war ja die alte Forderung, nur in Christus zu heiraten, durchzuführen. Die Verlobten pflegten ihren Entschluß der Gemeinde mitzuteilen, die durch den Mund des Bischofs ihre Erlaubnis gab[4]. Mit der Eheschließung waren seit uralter Zeit sakrale Handlungen verbunden, die bei christlichen Gatten wegfallen mußten; aber die Kirche heiligte die Ehe in ihrer Weise. Das Hochzeitsmahl wurde mit der Eucharistie verbunden; es war ein christliches Liebesmahl, an dem der Klerus, und wenn möglich, der Bischof teilnahm[5]; Heiden konnten dazu nicht geladen werden, weil in ihrer Gegenwart kein eucharistisches Opfer stattfinden durfte. Und einen Kranz durfte weder die Braut noch der Bräutigam tragen[6], weil das bei Mahlzeiten zu Ehren der

[1]) Vgl. unten Exkurs 63. [2]) S. unten Exkurs 64.
[3]) Über das Verbot der gemischten Ehe s. Bd. 1, Exkurs 15.
[4]) S. unten Exkurs 65. [5]) Neocaesarea 8. [6]) Tertullian De cor. 3.

Götter üblich war. Die christlichen Agapen sollten sich durch Zucht und Mäßigkeit auszeichnen und durch nichts an die Ausgelassenheit heidnischer Gelage erinnern[1]).

Ebenso hatte der christliche Ehestand seine eigenen Gesetze. Der leichtsinnigen Ehescheidung, die in der späteren Römerzeit eingerissen war, stellte die Kirche das Wort Jesu Matth. 5, 32 entgegen. Sie ging noch darüber hinaus, indem sie die Scheidung auch im Falle des Ehebruches untersagte; und wenn sie einmal einem Gatten die Einwilligung dazu gab, so doch nicht zur Wiederverheiratung[2]). Um die eheliche Treue aufrecht zu erhalten, erließ sie besondere Bestimmungen[3]), und sie begünstigte es, wenn die Gatten den Entschluß zur Enthaltsamkeit[4]) faßten. Auf der anderen Seite stellte sie es unter die schwersten Strafen, wenn eine Christin das Kind vor der Geburt zu entfernen suchte[5]), und sie verbot es, Kinder auszusetzen[6]). Ihre ernsten und humanen Bestrebungen konnten des Beifalls und der Bewunderung der staatlichen Behörden sicher sein; an einigen Punkten gingen die kirchlichen Verbote der Gesetzgebung des Staates parallel, wie in der Bestrafung des künstlichen Abortus und der Kastration. Im ersteren Falle waren die kirchlichen Behörden strenger als die Gesetze des Staates; bei der Behandlung der Kastration ist es umgekehrt gewesen; sie schien vielen Christen durch das Wort Jesu Matth. 19, 12 geschützt zu sein[7]). Mit der Zeit mußte die Kirche aber auch zu der Frage Stellung nehmen, ob sie den Konkubinat anerkennen wollte. Nachdem sie sich anfangs ablehnend verhalten hatte, weil sie nur die rechtliche Ehe duldete, hat der römische Bischof

---

1) S. oben S. 79. 2) S. unten Exkurs 66.

3) Elvira 81: Verheiratete Frauen dürfen ohne Vorwissen ihres Mannes keine Briefe an Männer schreiben, die Christen sind, und keine Briefe von ihnen annehmen.

4) S. unten Exkurs 67.

5) Den künstlichen Abortus verbieten Didache 2 und Barnabas 19; Athenagoras Suppl. 35 sagt, solche Frauen gelten bei den Christen als Mörder. — Das Verbot wird erwähnt von Klemens Paed. 2, 10, 96; Tertullian Apol. 9 und De exh. cast. 12; Minucius Felix 30. — Hippolyt Philos. 9, 12 bespricht einige Fälle von Abortus, die in der römischen Gemeinde unter Kallistus vorgekommen waren. — Die Petrus-Apokalypse 26 schildert die Höllenstrafen dieser sündigen Weiber in besonders schauerlichen Bildern. — Die Synode von Ancyra 314 c. 21 bestimmte: Frauen, die unehelich empfangen hatten und das Kind nach der Geburt töteten oder die Frucht abtrieben, sollten nicht bis zum Tode ausgeschlossen bleiben, wie ein früherer Kanon bestimmt hätte, sondern 10 Jahre Buße tun in den üblichen Stufen.

6) Kinder auszusetzen oder sie nach der Geburt zu erdrosseln verbieten Didache 2; Barnabas 19; das Verbot erwähnen Justin Apol. 1, 27ff., Athenagoras Suppl. 35, Minucius Felix 30, der Brief an Diognet 5, Origenes Ctr. Celsum 8, 55 u. a. — Zur Sitte vgl. den Brief des ägyptischen Lohnarbeiters aus dem Jahre 1 v. Chr. bei Deißmann, Licht vom Osten, S. 106ff.: Der Gatte fordert seine schwangere Frau auf, das zu erwartende Kind auszusetzen, wenn es ein Mädchen ist.

7) S. unten Exkurs 68.

Kallistus dem Konkubinat vornehmer Frauen mit ihren freigelassenen Sklaven den Segen der Kirche gegeben[1]). In der Gemeinde konnten solche Fälle leicht vorkommen, da in ihr die Frauen höherer Stände reichlicher vertreten waren als die Männer gleichen Ranges; und da die Kirche den Wunsch hatte, gemischte Ehen möglichst zu vermeiden, war sie fast genötigt, die Verbindung ihrer Senatorentöchter mit Männern geringen Standes zu begünstigen. Nach den staatlichen Gesetzen, zumal nach den damals vor kurzem erlassenen Bestimmungen des Septimius Severus war bei einem solchen Rangunterschied der Gatten keine Ehe, sondern nur ein Konkubinat möglich. Warum sollte sich die Kirche nicht über die Gesichtspunkte des Staates hinwegsetzen, wenn ihr im übrigen die Bedingungen zu einer christlichen Ehe erfüllt zu sein schienen?

Die Frömmigkeit der christlichen Familien suchte ihren Ausdruck, wie wir sahen, im Fasten und Beten. Es ist wiederum bezeichnend für den Geist der bischöflichen Kirche, daß die freie Betätigung der Frömmigkeit seit dem dritten Jahrhundert der Bestimmung des Episkopats unterworfen wurde. Wenn es in alter Zeit dem einzelnen Christen freistand, ob er die Stationstage, Mittwoch und Freitag, zum Fasten verwenden wollte oder nicht, so scheint das Wochenfasten in dieser Zeit obligatorisch für die ganze Gemeinde geworden zu sein. Die Änderung ist scheinbar geringfügig; und doch wurde das Wochenfasten erst dadurch eine schwere Verpflichtung, daß jeder Christ genötigt war, sich zweimal in der Woche bis zum Abend der Nahrung zu enthalten. Es ist sogar die Tendenz zu beobachten, über diese Bestimmung hinauszugehen. Man ließ sich nicht daran genügen, bis zur neunten Stunde das Fasten inne zu halten, sondern setzte es weiter fort, bis zur Nacht, wie es zuerst die Montanisten getan hatten; man nannte die neue Übung das „Überfasten[2])". Im Westen gab es kirchliche Kreise, die noch einen dritten wöchentlichen Fasttag festsetzten wollten, den Sonnabend[3]). Ebenso wie das Osterfasten[4]) entwickelte sich das Wochenfasten aus einer frommen Übung, auf die sich jeder leicht verpflichten konnte, zu einer überaus schweren

---

1) Hippolyt Philos. 9, 12. — Tertullian Ad ux. 2, 8 wünscht ebenfalls, daß sich reiche Christinnen mit armen Männern verheiraten, wenn sie nur Christen sind.

2) *Superpositio:* Passio Mariani et Jacobi 8; Elvira 23. 26; Victorin De fabrica mundi; *superponere* Victorin.

3) Das Fasten am Sonnabend erwähnt und mißbilligt Hippolyt in Dan. 4, 20, 3; Philos. 8, 19; nach Hieronymus ep. 71, 6 scheint er eine besondere Schrift über das Sonnabendfasten geschrieben zu haben. Man darf den Ursprung dieses Brauchs in der römischen Gemeinde vermuten. Auch Tertullian De jej. 14 ist ein Gegner desselben. — Vgl. ferner Elvira 26. — Victorin von Pettau De fabr. mundi hält das Sonnabendfasten für notwendig.

4) S. oben S. 82f.

Verpflichtung, die, wenn sie ernst genommen wurde, die Kräfte vieler Christen stark in Anspruch nehmen mußte. Daneben setzte der Bischof für die ganze Gemeinde Fasten an[1]) bei außerordentlichen Gelegenheiten. In Zeiten großer Dürre, wenn der Regen ausgeblieben war, warf sich die Gemeinde in Sack und Asche und suchte den Himmel durch ihr Flehen zu erweichen[2]); sie war der Überzeugung, daß Gott auf ihr Gebet hin Regen für das ganze Land gesandt habe[3]). Bei den herannahenden Verfolgungen war das allgemeine Fasten das Mittel, wodurch die Bischöfe ihre Gemeinden zusammenfaßten und auf das Schlimmste vorbereiteten[1]). Unter dem Übereifer einiger Bischöfe drohte das Fasten schon damals nach dem Urteil der Zeitgenossen ein vernünftiges Maß zu überschreiten. Man mußte Bestimmungen erlassen, um die Gemeinden zu schützen, und so entstanden die Fastenverbote. Am Sonntag und in der fünfzigtägigen Pfingstzeit hatte Fasten immer als ein Unrecht gegolten[4]); eine spanische Synode fügte die Monate Juli und August hinzu[5]): in der heißen Zeit waren viele den Anstrengungen nicht gewachsen, die eine häufige Entziehung der Nahrung mit sich brachte.

Die Kirche bekümmerte sich um das Leben ihrer Mitglieder bis auf die Detailfragen der Toilette und der Haartracht. Noch immer galt für die christlichen Frauen das Gesetz, daß sie auf der Straße und in der Kirche den Schleier zu tragen hätten[6]). Außerdem erteilten ihnen die Bischöfe in den Predigten Anweisungen, daß sie allzu kostbare Stoffe für die Kleidung und jede Art von Schmuck vermeiden müßten. Golddurchwebte Kleider, Tuche[7]) in Purpur oder Scharlach[8]) galten als Erfindungen des Teufels; es war verboten, das Gesicht oder die Augen zu schminken[9]), das Haar in moderne Frisuren zu legen[10]) oder gar die Haare zu färben[11]). Die vornehme Frau mußte, wenn sie Christin

[1]) Tertullian De jej: 13. [2]) Tertullian Apol. 40. [3]) Tertullian Ad Scap. 4.

[4]) Fastenverbote für Sonntag und die Zeit der Pentecoste s. oben Bd. 1, S. 116, Anm. 10 und S. 118, Anm. 6. — Hippolyt in Dan. 4, 20, 3 erwähnt ein Fasten am Sonntag, das er scharf mißbilligt. [5]) Elvira 23.

[6]) S. Bd. 1, S. 121. — Daß die christliche Frau, wenn sie sich außerhalb des Hauses zeige, sich mit einem Schleier verhüllen müsse, bemerken Klemens Paed. 3, 11, 79; Tertullian De cultu fem. 2, 2. 7; Didascalia 3, S. 11.

[7]) Novatian (Ps. Cyprian) De bono pud. 12.

[8]) Cyprian De habitu virg. 14; Tertullian De cultu fem. 2, 10.

[9]) Die Schminke verbieten Klemens Paed. 2, 10, 104; Tertullian De cultu fem. 2, 5; Cyprian De habitu virg. 14; De lapsis 6; die Augenschminke, das *stibium*, noch speziell Klemens a. a. O., Tertullian a. a. O., Cyprian De laps. 6 und Didaskalia 3, S. 11.

[10]) Auffällige Haartrachten werden den Christinnen verboten von Klemens Paed. 3, 11, 62; Tertullian De cultu fem. 2, 7, der nähere Angaben macht; Didaskalia 3, S. 10; Cyprian Test. 3, 83: *Cirrum non habendum.*

[11]) Die Haare zu färben verbieten Tertullian De cultu fem. 2, 6; Cyprian De hab. virg. 14ff. und De laps. 6; Novatian (Ps. Cyprian) De bono pud. 12.

wurde, ihre Haarkräusler und Toilettensklaven entlassen[1]). Halsketten, Fußketten und Ohrringe[2]) wären von den Dämonen aufgebracht, um die Frauen durch Eitelkeit zu verführen. Selbst verständige Bischöfe behandelten die Schmucksachen der Frauen lediglich unter dem Gesichtspunkt, daß sie die Männer zur Unzucht verlockten[3]). Derartige Mittel wende ein unzüchtiges Weib, aber keine Christin an. Ein so vornehmer Mann wie Cyprian meinte, Putz und Schmuck jeder Art wäre eine Verunstaltung des Ebenbildes Gottes[4]). Er wirkte gerade so, als wenn ein Pfuscher an dem fertigen Gemälde eines Künstlers herumändern wollte. Natürlich war es in großen Gemeinden nicht möglich, mit so weitgehenden Forderungen durchzudringen[5]). Die Bilder der römischen Katakomben zeigen uns manche Ausnahme von der allgemeinen Regel. Ohne Einfluß aber waren die kirchlichen Vorschriften nicht. Es fiel den Heiden auf, wie wenig Wert die Christen auf Kleidung und Putz legten. „Seit sie eine Christin geworden ist, geht sie in ärmlicher Kleidung", hörte man wohl sagen[6]).

Dieselben Vorschriften wie den Frauen galten den Männern. Man fand es unwürdig, wenn Männer sich die Haare färben und frisieren ließen, sich salbten oder schminkten oder durch kostbare Kleidung und goldene Ringe Aufmerksamkeit erregten[7]). Man hatte die Stutzer im Verdacht, daß sie die Augen der Frauen auf sich zu ziehen suchten[8]). Seit der Zeit des Kaisers Hadrian trug man allgemein den Vollbart, den man auch unter den Christen als die würdige Barttracht ansah; man hielt es für unerlaubt, wenn sich manche den Bart ausrupfen oder abscheeren ließen[9]). Cyprian führt die Sitte, den Bart zu beschneiden, als ein Zeichen dafür an, daß die Kirche verweltlicht sei[10]).

Die Empfindlichkeit vor der Berührung mit der Welt steigerte sich noch, wenn es sich um eine Befleckung mit dem Dienst der heidnischen

---

1) Elvira 67: Eine Christin oder Katechumenin darf bei Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde keine *comati* oder *viri cinerarii* haben.

2) Ein Verbot der Halsketten bei Cyprian De hab. virg. 14f. 21; Novatian (Ps. Cyprian) De bono pud. 12; der Fußketten bei Cyprian 21; der Ohrringe bei Cyprian 14 und Klemens Paed. 2, 12, 129 und 3, 11, 56.

3) Didaskalia 3, S. 10. 4) Cyprian De hab. virg. 15.

5) Das kann man aus Tertullian De cultu fem. 2, 1 herauslesen.

6) Tertullian De cultu fem. 2, 11.

7) Tertullian De cultu fem. 2, 8; Klemens Paed. II 11; III 3; 11, 59f.; Didaskalia 2, S. 4ff. 8) Didaskalia a. a. O.

9) Über die Barttracht sprechen Klemens Paed. III 3; 11, 60; Didaskalia 2, S. 4f.; Cyprian Test. 3, 84: *Non vellendum.* — Bei dem Verbot des Rasierens hat Lev. 19, 27 eine Rolle gespielt: „Du sollst nicht den Rand deines Bartes verstümmeln."

10) Cyprian De lapsis 6.

Götter handelte. Der Christ durfte sich auf keine Weise an dem Opfer beteiligen. Wenn der heidnische Hausherr den Laren seines Hauses opferte, sollte ein christlicher Sklave ihm nicht einmal den Wein oder ein Gerät reichen dürfen; der christliche Beamte sollte die Opferhandlungen seiner Vorgesetzten ignorieren[1]). Die Prediger ermahnten in den Kirchen, daß der Christ keinen Kontrakt unterschreiben sollte, in denen ein Göttername genannt war: seine Unterschrift könne wie eine Zustimmung aussehen[2]); und wenn ein Heide im Geschäft oder auf der Straße den Christen mit einem Segenswort oder einer Verwünschung anspräche, in der auf einen Gott Bezug genommen würde, dürfe der Christ den Ausruf nicht ohne Erwiderung lassen, um seinen Glauben auch im täglichen Verkehr zu bekennen[3]). Wurde ein Opfer auf dem Kapitol dargebracht, so durfte der Christ nicht einmal zusehen[4]); man wurde in Kirchenstrafe genommen, wenn man zu einer heidnischen Prozession seine Kleider hergeliehen hatte[5]). Als ein spezielles Merkmal der Idololatrie galt der Kranz, mit dem die Statuen der Götter geschmückt wurden und die der Heide bei festlichen Gelegenheiten sich aufs Haupt zu drücken pflegte. Die Christen verabscheuten den Kranz in jeder Art seiner Anwendung[6]). Man mißgönnte den Eheleuten den Hochzeitskranz[7]), dem Soldaten den Lorbeerkranz[8]) und dem Verstorbenen versagte man den üblichen Blumenschmuck im Haar[9]). Der Christ durfte nur einen Kranz tragen, den Kranz des Lebens, den Gott nach glorreichem Martyrium seinen Freunden schenkte. Beim heidnischen Kultus gebrauchte man den Weihrauch und Flötenspiel begleitete die Opfer. Darum war in den christlichen Häusern das Räuchern[10]) ebenso wie die Musik verpönt[11]).

Wenn man auf solche Weise die Grundsätze für die christliche Lebensführung bis ins einzelne festsetzte, war es nicht schwer, grobe

---

[1]) Tertullian De idololatria 17. [2]) Tertullian De idol. 23.

[3]) Tertullian De idol. 21.

[4]) Elvira 59: Wer zum Kapitol hinaufsteigt und beim Opfer zusieht, muß 10 Jahre Kirchenbuße tun.

[5]) Elvira 57: Wenn Frauen oder Männer ihre Gewänder zu einem heidnischen Festzug hergeliehen haben, müssen sie drei Jahre Buße tun. — Daß Christen heidnische Feste mitfeierten, war natürlich ganz ausgeschlossen; vgl. oben Bd. 1, S. 202ff.

[6]) Die Abneigung gegen Kränze und Salben war bei den Christen allgemein; vgl. Tatian 11; Tertullian Apol. 42; Klemens Paed. 2, 8; Ps. Justin Oratio ad Graecos 4; Minucius Felix 38; Elvira 55. — Martyrium Pionii 18: Während der Gerichtsverhandlung setzte man den Märtyrern Kränze auf, die sie aber sofort herunterrissen.

[7]) S. oben S. 99f.

[8]) Tertullian De corona: Bei einer öffentlichen Spende bekränzten sich die Soldaten mit Lorbeer. Ein Christ unter ihnen aber hielt den Kranz in der Hand, als er zum Empfang seines Deputats vortrat; daraus entwickelte sich sein Martyrium.

[9]) Minucius Felix 38. [10]) Tertullian Ad ux. 2, 6. [11]) S. unten Exkurs 69.

Ausschreitungen zu verhüten, die dem Geist des Christentums zu widersprechen schienen. Man hielt darauf, daß die reichen Mitglieder der Gemeinde niemand in Schuldhaft hielten, daß sie ihre Sklaven gut behandelten, nicht unbarmherzig gegen Arme waren. Die christlichen Rechtsgelehrten sollten nicht parteiisch und ungerecht sein, die Steuerbeamten sollten nicht betrügen, die Handelsleute sollten auf richtiges Maß und Gewicht halten, die Schankwirte kein Wasser in den Wein gießen; man verlangte von jedem, daß er in seinem Beruf rechtlich und ehrlich wäre[1]. Man hatte es nicht gern, daß Christen einen Beruf ausübten, der auf Gelderwerb abzielte[2]. Lieber sah man den Handwerker bei seiner Arbeit fleißig sein[3] und die Hausfrau mit Wolle und Spindel beschäftigt[4]. Fleiß und Mäßigkeit[5] war das häusliche Ideal. „Die Faulen haßt Gott der Herr; ein Fauler kann nicht Christ werden; eine Schande, die nicht wieder gut zu machen ist, ist der Müßiggang"[6]. Das waren die gesunden bürgerlichen Anschauungen, die wir in allen Christengemeinden voraussetzen dürfen.

Wie die Eltern, so die Kinder. Man hielt sie zu tätigem Leben an, ließ sie ein Handwerk lernen und gab ihnen in jungen Jahren eine Frau zur Ehe. Den Verkehr mit heidnischen Altersgenossen sah man nicht gern, weil man die Gefahr der Verführung fürchtete, zum Götzendienst und vor allem zur Unzucht[7]; umsomehr begünstigte man den Umgang mit anderen Christen[3]. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir uns die Beziehungen zwischen den christlichen Familien noch im dritten Jahrhundert im allgemeinen als sehr lebhaft vorstellen; den Witwen sagte man nach, daß sie den Verkehr in den Häusern reicher Christen mehr pflegten, als im Interesse des Ganzen wünschenswert schien[8].

Bei dem eingezogenen Leben der Christen kam auch die Lektüre zu ihrem Recht. Man las nichts als die Heiligen Schriften und machte schon die Kinder mit ihrem Inhalt bekannt. Man gab sie selbst Heiden in die Hand, in der Hoffnung, daß sie durch ihre Lektüre für die Kirche gewonnen würden. Der Weg zur Kirche führte noch lange Zeit über die Heilige Schrift. Als Kaiser Konstantin sich mit dem Christentum bekannt machen wollte, nachdem er die Vision des Kreuzeszeichens

---

1) Didaskalia 18, S. 89f.

2) Cyprian Test. 3, 61 sammelt Belege für den Satz: *Possidendi concupiscentiam et pecuniam non adpetendam.* 3) Didaskalia 2, S. 5.

4) Die Hausarbeit der Frau betonen Tertullian De cultu fem. 2, 13; Klemens Paed. 3, 10; Didaskalia 3, S. 9.

5) Die Mäßigkeit betont Novatian (Ps. Cyprian) De cibis jud. 6; Cyprian Test. 3, 60: *Ciborum nimiam concupiscentiam non adpetendam.*

6) Didaskalia 13, S. 74. 7) Didaskalia 22, S. 114f. 8) Didaskalia 15, S. 77ff.

gehabt hatte, beschloß er, zunächst die Heiligen Schriften kennen zu lernen[1]). Origenes mußte als Knabe jeden Tag Bibelstellen auswendig lernen[2]); sein Vater war ein Mann von ausgesprochen christlicher Gesinnung. Ein unbekannter Schriftsteller um die Mitte des dritten Jahrhunderts meint, man könne sich an jedes Kind und jeden Bauern unter den Christen wenden, um von ihnen über die Heilige Schrift unterrichtet zu werden[3]). Offenbar befanden sich in den Händen vieler Christen Handschriften von einzelnen Teilen der Bibel[4]); manche hatten große Abschnitte sich wörtlich eingeprägt. Von einem ägyptischen Blinden, der während der Verfolgung Diokletians in die Bergwerke von Phaeno verurteilt worden war und dort enthauptet wurde, erzählte man, daß er ganze Bücher der Bibel auswendig kenne[5]); ein Zeitgenosse von ihm, der jerusalemische Diakon Valens, sollte gar die ganze Bibel nach dem Gedächtnis rezitieren können[6]).

Dagegen sah man Bücher von Heiden und Ketzern nicht gern in den Händen der Christen. Was nicht in der Bibel stand, hielt man für unnötig und für schädlich. Es trifft die Durchschnittsmeinung der christlichen Gemeinden, wenn die syrische Didaskalia[7]) schreibt: „Sitze zu Hause und lies im Gesetz, im Buch der Könige und Propheten, und im Evangelium, der Erfüllung jener (Schriften des Alten Testaments). Von den Schriften der Heiden jedoch halte dich fern. Denn was willst du mit den fremden Worten oder den Gesetzen und falschen Prophezeiungen, die junge Leute sogar vom Glauben abbringen? Was fehlt dir denn an dem Worte Gottes, daß du auf

1) Eusebius V. C. 1, 32. — Als der jüdische Apostel Josephus zur Zeit Konstantins Christ werden wollte, wandte er sich an einen ziliziscben Bischof, bat sich die Evangelien aus und las sie. Epiphanius h. 30, 11.

2) Eusebius h. e. 6, 2, 8. 3) Ps. Cyprian Adv. Judaeos 10.

4) Mensurius von Karthago an Secundus von Tigisis (Referat bei Augustin Brevic. collat. 3, 13, 25; Migne 43, 638): Während der diokletianischen Verfolgung behaupteten manche Christen gegenüber heidnischen Beamten, sie besäßen H. Schriften, ohne daß sie danach gefragt worden waren. — Secundus schreibt in seiner Antwort: In Numidien wären manche Christen gefoltert und getötet worden, weil sie ihre H. Schriften nicht herausgeben wollten. 5) Eusebius De mart. Pal. 13.

6) Eus. De mart. Pal. 11. — Acta Saturnini usw. 9 (bei Baluzius Miscellanea): Emeritus aus Abitinae antwortet auf die Frage des Prokonsuls, ob er H. Schriften in seinem Hause aufbewahre: *Habeo, sed in corde meo.* Ebenso seine Gefährten 11 f. — Die Canones Hippolyti 27 und die Ägyptische Kirchenordnung 62 (beide Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 126) fordern von jedem Christen tägliches Schriftstudium, außer an den Tagen, wo er den Gottesdienst besucht hat. — Auf die Privatlektüre der H. Schriften wurde schon bei den Juden Wert gelegt. Die Therapeuten und Therapeutriden widmeten sich den ganzen Tag über, von dem Morgengebet bis zum Abendsegen, den H. Schriften und ihren Kommentaren. Zu diesem Zweck besaß jeder in seiner bescheidenen Klause einen besonderen Raum, in den nichts Profanes mit hineingenommen werden durfte. Man kann sagen, daß ihr ganzes Leben dem Schriftstudium gewidmet war. Philo ed. Mangey Bd. II, S. 475. 7) Didaskalia 2, S. 5.

diese Geschichten der Heiden dich stürzest? Wenn du Geschichtsberichte lesen willst, so hast du das Buch der Könige, wenn aber die Weisen und Philosophen, so hast du die Propheten, bei denen du mehr Weisheit und Verstand findest als bei den Weisen und Philosophen; denn es sind die Worte des einen, allein weisen Gottes. Und wenn du Hymnen begehrst, so hast du die Psalmen Davids und wenn etwas über den Anfang der Welt, so hast du die Genesis des großen Moses, und wenn Gesetze und Vorschriften, so hast du das Gesetz . . . Aller jener fremden Schriften, die dawider sind, enthalte dich gänzlich." In dieser Form kommt uns die Lehre von der *sufficientia* der Heiligen Schrift ebenso übertrieben wie borniert vor; es war aber offenbar die allgemeine Ansicht der Kirche. Das Grauen, das man vor dem Heidentum als Religion empfand, übertrug man auf die Literatur der Alten, und was an ihren Werken als schön und groß empfunden wurde, hielt man für Lockmittel des Satans. Der übermenschliche Kampf, in dem sich die Kirche befand, hatte es bewirkt, daß sie ihre Augen nur noch auf den einen Punkt einzustellen vermochte, auf den es ihr ankam, auf die religiöse Wahrheit. In den Heiligen Schriften dagegen glaubte man alles zu haben, den Weg zur Seligkeit und den Schlüssel der menschlichen Erkenntnis. Wir wissen nur von wenigen Christen dieser Zeit, die mit einem echten Bekenntnis zu Christus eine warme Liebe für die Alten verbanden. Von den kirchlichen Schriftstellern ist hier eigentlich nur Klemens von Alexandrien — Origenes mit gewissen Einschränkungen — zu nennen[1]). Er war das Haupt einer großen christlichen Schule und mag seinen Schülern die Lust zu außerchristlicher Lektüre vererbt haben. In der übrigen Kirche war sie selten. Christliche Bischöfe des dritten Jahrhunderts, bei denen wir eine gute literarische Bildung voraussetzen mögen, machen nirgends von ihren Kenntnissen Gebrauch; es ist, als wenn die Taufe mit der sündigen Vergangenheit das literarische Gedächtnis ausgelöscht hätte. Man verdachte es christlichen Theologen, wenn sie Schriften über Geometrie und Philosophie lasen[2]), und selbst ein Mann

---

[1]) Klemens von Alexandrien zitiert Plato mit Beifall (Paed. 2, 1 ff.), bewundert den Tragiker Apollonides (Paed. 3, 12), gebraucht Euripides und Homer (Paed. 3, 2 ff.). — Origenes verkaufte seine Klassiker schon in jungen Jahren und lebte von dem Erlös derselben (Eusebius h. e. 6, 3, 9); er verwirft Sokrates, Sophokles und Euripides mit scharfen Worten (Ctr. Cels. 7, 6), mißachtet Homer, noch energischer den Orpheus (Ctr. Cels. 7, 54); aber zur platonischen Philosophie stand er in einem engen Verhältnis. — Theophilus Ad Autol. 2, 8 sagt, aus Homer und Hesiod hätten die Dämonen gesprochen. — Klemens Hom. 4, 19 verbietet die Lektüre heidnischer Bücher, weil sie die unsittliche Mythologie verbreiten hülfen.

[2]) Die Schrift gegen Artemon (Eusebius h. e. 5, 28, 14 f.) rügt bei den römischen Monarchianern die Lektüre des Euklides, Aristoteles, Theophrast und Galen.

wie Dionysius der Große von Alexandrien hielt sich erst durch eine Vision dazu berechtigt, Bücher der Ketzer zu lesen[1]). Soweit war man davon entfernt, es für eine Pflicht des Bischofs zu halten, daß er sich über häretische Lehren unterrichte. Bei einigen Lateinern des dritten Jahrhunderts merkt man schon, daß man in der *massa perditionis* der antiken Literatur eine Ausnahme machte: Virgil[2]). Er sollte in der Folgezeit der christliche Klassiker werden.

Die Anfänge einer christlichen Kultur.

Wenn die Gemeinde den Verkehr ihrer Mitglieder mit der Außenwelt auf das notwendigste Maß zu beschränken suchte und untereinander möglichst intim verkehrte, ist es nicht zu verwundern, daß sie sich bald ihre eigene Ausdrucksweise ausbildete, für den mündlichen wie den schriftlichen Verkehr. Von einem christlichen Briefstil kann man schon sehr früh sprechen. Er besteht im wesentlichen aus einigen Wendungen, die denen der großen apostolischen Schreiben nachgebildet sind. An den vielen „im Herrn" und „in Gott", die bei jeder Situation anzubringen waren, erkannte man die christlichen Briefe leicht als solche, so wie wir noch jetzt aus den Tausenden der erhaltenen Originalbriefe, die uns Ägypten wiedergibt, die Äußerungen christlicher Verfasser daran herausfinden. Das übliche *salutem* der Praeskripts erweiterte man zu dem christlichen Gruß *in Domino salutem, aeternam salutem* oder *perpetuam salutem*[3]), indem man der gewohnheitsmäßigen Formel einen christlichen Inhalt zu geben suchte. Ein Bischof spricht den anderen Bischof, und auch wohl den Presbyter und Diakonen, in der Überschrift als Bruder an, er schreibt seinen „vielgeliebten Brüdern" oder seinen „lieben und ersehnten Brüdern"[4]), den Klerikern; und ein Märtyrer nennt den anderen seinen „Herrn und Kollegen, falls ich es wert sein sollte, in Christus so zu heißen"[5]). Das sind noch keine stereotypen Phrasen: sie werden vermindert oder verstärkt, oder man läßt sie ganz fort, je nach den

---

1) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 7, 1 ff.).

2) Schon Minucius Felix 19 streicht Virgil heraus.

3) *χαίρειν ἐν θεῷ* schreiben die Konfessoren von Lyon (Eusebius h. e. 5, 4); *in Deo salutem* Cyprian ep. 78; *in Deo perpetuam salutem* Cyprian ep. 6; *in Deo patre perpetuam salutem* Cyprian ep. 10; *aeternam in Deo salutem* die afrikanischen Märtyrer an Cyprian (Cypr. ep. 79); *ἐν κυρίῳ χαίρειν* die Synode von Antiochien (Eusebius h. e. 7, 30, 2); *in Domino salutem* Firmilian von Caesarea (Cypr. ep. 75), der Bischof Purpurius in den Gesta apud Zenophilum 4; *in Domino aeternam salutem* schreiben die afrikanischen Bischöfe an Cyprian (Cypr. ep. 77) und ebenso die afrikanischen Bischöfe in den Gesta apud Zenophilum 5 ff.

4) *Fratribus carissimus* Cyprian ep. 5, 7, 15; *carissimis et desideratissimis fratribus* Cyprian ep. 40.

5) Lucian an Celerinus (Cyprian ep. 22).

obwaltenden Verhältnissen. Der Empfänger des Briefes konnte beim Lesen der ersten Zeilen sehen, wie die Stimmung des Absenders ihm gegenüber war. Vergleicht man diese Formeln mit dem geistlichen Überschwang, der in der ältesten Zeit des Christentums in Überschrift und Schluß der Briefe getrieben wurde[1]), so sind das bescheidene Überreste. Wollte man eine Beteurung anbringen, so versicherte man etwa: „Das weiß Christus und seine Engel"[2]); wollte man durch Pathos wirken, so zog man gern das Alte Testament heran: „Moses ruft allen Ältesten der Kinder Israel zu"[3]); in den Martyrien war es schon früh üblich, bei der Datierung, nachdem man den regierenden Kaiser, die Konsuln und die Provinzialbeamten aufgeführt hatte, die trockenen Angaben mit den emphatischen Worten zu beschließen: „während in Ewigkeit König ist unser Herr Jesus Christus"[4]).

Seit dem dritten Jahrhundert und zum Teil schon früher, hatte die Kirche in der Umgangssprache ihre eigene Terminologie ausgebildet. Es sind größtenteils Worte, die auch sonst allgemein bekannt waren, in der Gemeinde aber ihre eigene spezielle Bedeutung erhalten hatten. Die Worte für die klerikalen Ämter, *episcopus*, *presbyter*, *diaconus*, *diaconissa*, *subdiaconus* usw. bezeichneten in der Kirche bestimmte Würden mit genau fixierten Funktionen und Rechten; ihre Gesamtheit faßte man mit dem Ausdruck *clerus* zusammen. Die Mitglieder der Gemeinden hießen *christiani* oder *fideles*, dem Klerus gegenüber auch *laici* oder *plebeji*[5]); von ihnen unterschied man die künftigen Mitglieder der Gemeinde als *catechumeni* oder *audientes*[6]); wer erst kürzlich eingetreten war, hieß *neophytus*[7]). Mit dem Ausdruck *ecclesia* bezeichnete man die Gemeinde, die Einzelgemeinde war die *paroecia*, der Bezirk des Metropoliten die *eparchia* oder *provincia*, seine Residenz die Metropole[8]). Die gesamten Gemeinden auf Erden faßte man mit dem Wort *ecclesia catholica* zusammen[9]). Wer außerhalb der Gemeinschaft

---

1) Man vergleiche z. B. die Briefe des Ignatius.

2) S. unten Exkurs 63. 3) Gesta apud Zenophilum 5.

4) Vgl. z. B. Martyrium Polycarpi 21; Martyrium Pionii 23; Acta Cypriani 6.

5) S. oben S. 37, Anm. 3.

6) Tertullian nennt die Katechumenen mit Vorliebe *audientes;* ebenso Ps. Cyprian De rebapt. 11. 14: *verbum audientes;* 12: *audiens vel audire incipiens*.

7) Über *neophytus* vgl. Prot. Real.-Enz. Bd. XIII, S. 709; νεοφώτιστος schreiben die Märtyrer von Lyon im Jahre 177 (Eusebius h. e. 5, 16, 7); νεόπιστος der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 7).

8) Der Bezirk der Metropoliten heißt ἐπαρχία Nicaea 325 c. 4ff.; μητρόπολις ebendort 7; μητροπολίτης 6.

9) *Ecclesia catholica* bezeichnet ursprünglich die Gesamtheit der Christengemeinden. So gebraucht den Ausdruck Ignatius Smyrn. 7; Martyrium Polycarpi in der Überschrift und 8. 19; Irenaeus h. 1, 10, 1; das Muratorische Fragment Z. 61. 66. 69;

stand und eine eigene Lehre vertrat, war ein *haereticus* oder *schismaticus*[1]. War ein Christ in der Verfolgung standhaft geblieben und hatte unter den Foltern seinen Glauben bekannt, so wurde er mit dem Ehrentitel eines Märtyrers begrüßt, eines Zeugen der Leiden Christi. Hatte er aber seinen Glauben verleugnet, so hieß er kurzweg ein Gefallener; nach dem Akt, durch den er sich verfehlt hatte, unterschied man *libellatici*, die sich eine gefälschte Bescheinigung von der Behörde hatten ausstellen lassen, und *sacrificati* oder *turificati*, die geopfert hatten, und endlich *traditores*, welche die Heiligen Schriften den Häschern ausgeliefert hatten. Wollte ein Gefallener in die Gemeinde wieder eintreten, so mußte er sich der *poenitentia* oder *exomologesis*[2]) unterziehen, der Kirchenbuße; dadurch erlangte er die *communio*, die kirchliche Gemeinschaft wieder. Die Taufe hieß *baptisma, baptismus* oder *lavacrum*[3]), nach der Bedeutung, die man ihr beilegte, wurde sie das Siegel[4]) oder die Erleuchtung[5]) genannt; man sprach von der Taufhandlung als dem Erleuchten und nannte den kürzlich getauften Christen einen Neuerleuchteten[6]). Das Taufbekenntnis war das *symbolum*[7]). Wer auf dem Krankenlager getauft war und deshalb nicht alle Rechte des Christen besaß, hieß *clinicus*[8]) — man sieht an dem speziellen Ausdruck, wie viele Heiden auf dem Totenbett die Taufe begehrten — mit dem Kreuz bezeichnen hieß *signare*[9]). Das wöchentliche Fasten nannte man schon früh die Station[10]); von ihr unterschied man die *xerophagia*[11]) und die *superpositio*[12]) als besonders strenge Arten des Fastens.

Acta Fructuosi 3: *ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam;* das Synodalschreiben von Antiochien (Eusebius h. e. 7, 29, 1). — Der Ausdruck wird früh auf die Einzelgemeinde angewandt, so schon im Martyrium Polycarpi 16. Die Didaskalia gebraucht ihn häufig, und fast immer meint sie damit die Parochie. Vgl. ferner Passio Irenaei 5. — Sehr alt ist auch die Wendung, unter *ecclesia catholica* die mit der Gesamtkirche in Verbindung stehende Parochie, also die rechtgläubige Gemeinde im Gegensatz zu den isolierten häretischen Gemeinschaften zu verstehen. Vgl. Martyrium Pionii 2. 9. 11. 13. 19. — Die Acta disputationis Achatii 4 sprechen von den *catholicae legis christiani* im Gegensatz zu den Montanisten.

[1]) Eine Unterscheidung zwischen *haeretici* und *schismatici* machen Tertullian De praescr. 5; Ps. Cyprian De rebapt. 10; Pontius Vita Cypriani 7.

[2]) Die Bedeutung von *exomologesis* schwankt bei den Lateinern, indem man darunter bald die Bußzeit (Tertullian De paen. 9), bald das Bekenntnis der Sünde (Cyprian ep. 4, 4; 15, 1; 16, 2; 17, 2; De laps. 28) versteht.

[3]) *Lavacrum* Elvira 2. 10. 31. 38. [4]) σφραγίς s. oben Bd. 1, S. 122.

[5]) φωτισμός s. oben Bd. 1, S. 123, Anm. 9. [6]) νεοφώτιστος S. 109 Anm. 7.

[7]) *Symbolum* Cyprian ep. 69, 7; Arles 314 c. 8; Firmilian von Caesarea (Cypr. ep. 75, 11): *symbolum trinitatis.*

[8]) *Clinicus* Cyprian ep. 69, 13. [9]) *Signare* = segnen Tertullian Scorp. 1.

[10]) *Statio* Hermas Sim. 5, 1; *stationum dies* Tertulliam De orat. 19; Ad. ux. 2, 4; De jej. 1 f.; Victorin Petab. De fabrica mundi; Acta Fructuosi 3.

[11]) Über die Xerophagien s. oben S. 43, Anm. 6.

[12]) Über die *superpositio* = ὑπέρθεσις s. oben S. 101, Anm. 2.

Die Gebete beim Gottesdienst nannte man *eucharistia*[1]) oder *eulogia;* ein besonderes Gebet, die Anrufung über Brot und Wein, hieß *epiclesis*[2]); das Sündenbekenntnis, das vorher gesprochen wurde, war die *exomologesis*[3]). Die ganze Feier nannte man das Herrnmahl[4]), *eucharistia*[5]) oder *agape*[6]), allmählich entstand der Ausdruck *liturgia*[7]). Nach dem Herrn nannte man den Tag, an dem man wöchentlich seine Auferstehung feierte, aber auch das Gebäude, in dem man sich versammelte und die Mahlzeit, die man zu seinem Gedächtnis beging. — Die gemeinsame Begräbnisstätte hieß das *coemeterium.*

Am interessantesten sind die Worte, die im Verlaufe des zweiten und dritten Jahrhunderts ihre Bedeutung verändert haben. Die Worte *episcopus* und *presbyter* enthalten in dem Wandel ihrer Bedeutung die christliche Verfassungsgeschichte in nuce. *Presbyter* hießen in der ältesten Zeit die älteren Mitglieder der Gemeinde; dann wurde der Ausdruck vorzugsweise gebraucht von den Gemeindebeamten, die auch *episcopi* genannt wurden[8]); bis dann aus den vagen Bezeichnungen Titel entstanden, und *episcopus* der Monarch, die *presbyteri* sein beratendes Kollegium wurden[9]). Das Wort Diakon hat seine alte Bedeutung als Diener, und speziell als Tafeldiener, lange Zeit behalten[10]), bis es der Titel für ein hohes Amt wurde, das nur Reminiszenzen an die alten Funktionen bewahrte[11]).

Ebenso deutlich wie die Geschichte der Verfassung markierte sich die Geschichte des Gottesdienstes in dem Wandel der Bedeutung, den seine Bezeichnungen durchmachen. In der ältesten Zeit, als die Eucharistie bei der gemeinsamen Mahlzeit gefeiert wurde, hieß sie *convivium dominicum* oder *agape;* später blieben diese Namen an den Liebesmahlen haften[12]). Das Wort *eucharistia* bedeutete ursprünglich ebenso wie *eulogia* das eucharistische Gebet[13]), aus dem Gebet als dem wesentlichen Akt des Gottesdienstes gewann es die Bezeichnung für den Gottesdienst im ganzen oder für seinen Höhepunkt, den

1) S. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 5.

2) Den Ausdruck *epiclesis* für die Anrufung über Brot und Wein im Abendmahl gebraucht schon Irenaeus h. 1, 13, 2.

3) Vgl. oben S. 110, Anm. 2.

4) *δεῖπνον κυριακόν* s. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 1.

5) S. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 1.

6) S. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 3.

7) *θεϊκὴ λειτουργία* heißt schon bei Klemens Paed. 2, 4, 41 der christliche Gottesdienst; Ancyra 314 c. 1 nennt die gottesdienstlichen Funktionen *ἱερατικαὶ λειτουργίαι*, c. 2 *ἱερὰ λειτουργία*; Petrus von Alexandrien 10 gebraucht vom Kleriker den Ausdruck *ἐν λειτουργίᾳ εἶναι*, 14 *λειτουργεῖν*; Elvira 18. 33: *in ministerio esse;* demgemäß heißen bei Cyprian ep. 1, 1 die Kleriker *in clerico ministerio constituti;* die kollegiale Bezeichnung ist *συλλειτουργός*, s. oben S. 16, Anm. 2.

8) S. oben Bd. 1, S. 103.

9) S. oben S. 3f.

10) S. oben Bd. 1, S. 103f.

11) S. oben S. 22ff. 29.

12) S. oben S. 78f.

13) S. oben Bd. 1, S. 177.

Akt der Darbringung; oder der Ausdruck wurde übertragen auf die Substanzen, die mit den Gebeten gesegnet wurden, auf Brot und Wein[1]). *Eulogia* wurde der Name für die Stücke des Abendmahlsbrotes, welche die Christen nach Hause mitzunehmen pflegten. Bei dem Wort *Pentecoste* ist zu beobachten, daß es bei den Christen in älterer Zeit den fünfzigtägigen Zeitraum nach Ostern, später den Pfingsttag bezeichnete[2]). Den Brudernamen gaben ursprünglich alle Christen einander; allmählich entstand die Bedeutung Amtsbruder, weil nur noch die Bischöfe sich untereinander *frater*[3]) nannten. *Fidelis* war der Ehrenname der gläubigen Christen; später bekam das Wort einen Beigeschmack als Laie. Als Bürger des künftigen messianischen Reiches wurden die Christen ursprünglich alle als heilig angesprochen; seit dem dritten Jahrhundert ist der Heilige der Märtyrer, den der Christ um seine Fürbitte anruft[4]). In den letzten drei Fällen ist der Bedeutungswandel bezeichnend für die Herabdrückung des Laienelements in der bischöflichen Kirche. *Ecclesia* ist die Gemeinde und das Kirchengebäude[5]); *dominicum* das Lokal und die gottesdienstliche Feier in demselben[6]). Einen juristischen Sinn hatte es, wenn man unterschied zwischen *martyr* und *confessor*[7]), oder zwischen *haereticus* und *schismaticus*[8]).

Allmählich ist zu beobachten, daß die Christen sich Eigennamen wählen, die sie von den Heiden unterscheiden. Man legte verehrten Bischöfen die Beinamen Theophorus[9]) und Thaumaturgus[10]) bei, oder nannte einen frommen Diakon Zacchaeus[11]), nicht ohne Anspielung auf seine kleine Figur. Selbst einfache Christen nahmen daran Anstoß, daß sie mit ihrem Namen an heidnische Götter erinnerten und nannten sich fortan nach Helden des Alten Testaments: Samuel, Elias, Jesajas, Jeremias und Daniel[12]); die Propheten des Alten Testaments hatten offenbar die Phantasie dieser Ägypter beschäftigt. Nicht selten gaben Eltern ihren Kindern biblische Namen fürs Leben mit: sie nannten die Knaben Petrus und Paulus[13]), die Mädchen

---

1) S. Bd. 1, Exkurs 12. 2) S. unten Exkurs 57.

3) S. oben S. 37. 4) Origenes De oratione 14. 5) S. oben S. 57, Anm. 2.

6) *κυριακόν* als Bezeichnung des Kirchengebäudes s. oben S. 57, Anm. 1; über *δεῖπνον κυριακόν* s. oben S. 78 f.; *dominicum* als Name des Abendmahls oben Bd. 1, S. 177, Anm. 2. 7) Über *confessor* und *martyr* s. unten Exkurs 97.

8) S. oben S. 110, Anm. 1. 9) *Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος* Bischof von Antiochien.

10) Gregorius von Neocaesarea im Pontus heißt bei Eusebius noch nicht *Θαυματουργός*; der Beiname scheint zum erstenmal in seiner Vita von Gregor von Nyssa zu begegnen. 11) Eusebius De mart. Palaest. 1 der syrischen Rezension.

12) Eus. De mart. Palaest. 11.

13) So erzählt Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 25, 14); vgl. dazu die Zusammenstellung von Trägern dieser Namen bei Harnack, Mission, 2. Aufl., S. 354 ff.

Eva[1]) und Maria[2]). Immerhin waren Namen mit christlicher Bedeutung oder christlichem Anklang in der Zeit vor Konstantin noch selten, seltener sogar als direkt heidnische Namen.

Seit dem dritten Jahrhundert besaßen wohl alle größeren Gemeinden ihre eigenen Zömeterien[3]) und es hatten sich über die Bestattung längst feste Gewohnheiten gebildet. Man hielt an der Beerdigung der Verstorbenen fest wie an einem christlichen Grundsatz, und pflegte die Mitglieder der Gemeinde in einem gemeinsamen Zömeterium beizusetzen. Für die Bischöfe — wenigstens für die römischen — war in der Katakombe ein besonders großer und prächtiger Raum aufgespart[4]); die übrigen Kleriker waren von der Gemeinde nicht getrennt. Jeder ruhte in der Kammer seiner Familie oder an dem Platze, den er sich selbst bei Lebzeiten erworben hatte. Bei der Bestattungsfeier mied man alles, was an Idololatrie erinnerte. Der Tote durfte keinen Blumenkranz im Haar tragen[5]) und keine Musik von Flöten durfte sich hören lassen[6]). Dagegen scheint man mit besonderer Sorgfalt einbalsamiert zu haben[7]). Der Bischof oder ein Presbyter leitete die Feier der Beisetzung[8]) und sprach die Gebete dabei[9]). Manches spricht dafür, daß man mit der Bestattung eine Mahlzeit verband, eine Agape, an der der amtierende Kleriker ebenfalls teilnahm[10]). Wenigstens war dies die Form, in der man das Gedächtnis des Verstorbenen beging. Die Familie versammelte sich mit den geladenen Gästen in der Grabkammer am Jahrestage des Todes zu einer eucharistischen Mahlzeit[11]). Der Presbyter brachte das Opfer dar und gedachte dabei des Verstorbenen und der überlebenden Mitglieder der Familie. Denn jede andere Art des Totenkultus war untersagt. Christen durften vor den Gräbern der Ihren keine Spenden ausgießen und keine Opfer darbringen; sie durften auch, streng genommen,

---

[1]) Eva hieß eine Märtyrerin in Abitinae a. 304 (Acta Saturnini usw. 2) und eine andere Afrikanerin Martyrologium Karthaginiense 3. kal. sept.

[2]) Der Name Maria kommt ebenfalls zuerst bei einigen Afrikanerinnen vor. So heißt eine Christin in Karthago (Cyprian ep. 21, 4; 22, 3), ferner die Mutter des Märtyrers Marianus in Cirta (Passio Mariani et Jacobi 13); endlich eine *sanctimonialis* in Abitinae a. 304 (Acta Saturnini usw. 2).

[3]) S. unten Exkurs 70.

[4]) Über die Grabstätte der Bischöfe vgl. oben S. 14, Anm. 1.

[5]) Tertullian De corona 10; Minucius Felix 12, 6; 38, 3.

[6]) Eusebius h. e. 9, 8, 11.

[7]) Tertullian Apol. 42; Acta Eupli 3.

[8]) Acta Cypriani 5.

[9]) Tertullian De anima 51.

[10]) Didaskalia 26, S. 143.

[11]) Die jährliche Gedächtnisfeier erwähnen Tertullian De corona 3; De exh. cast. 11. — Die Feier wird beschrieben in der Didaskalia 26, S. 143; Cyprian ep. 1, 2 spricht von dem *offere pro eo*, dem *sacrificium pro dormitione ejus celebrare*, dem *nominari in sacerdotum prece*. — Eine eucharistische Feier am dritten Tage nach dem Tode beschreiben die Acta Johannis 72. 85 f. — Ein Begräbnisschmaus am dritten Tage war auch bei Heiden üblich; vgl. Rohde, Psyche Bd. II, 3. Aufl., S. 337.

die Gräber nicht bekränzen[1]). Das Totenmahl aber hielt man ab, ebenso wie die Heiden[2]); nur wählte man die feierliche christliche Form, die der Agape, bei der man die Eucharistie darbrachte, die Heilige Schrift las und christliche Psalmen sang. Darum ist auf den Grabschriften so häufig der Tag der Beisetzung angegeben, als einziges Datum, damit die Hinterbliebenen daran erinnert wurden, die Gedächtnisfeier am richtigen Tage zu begehen. Die Gedächtnismahle sind es offenbar, die uns so oft in den römischen Katakomben vor Augen geführt werden. Der kleine Kreis der Familie sitzt da zu fröhlichem Mahl vereint, in den Kammern, wo ihre Angehörigen bestattet sind. Die Maler haben den familiären Zug bei den Gedächtnismahlen mehr betont als das Sakramentale. Man bemerkt nicht ohne Erstaunen, daß es da unten an den Gräbern zu Zeiten recht fröhlich zugehen konnte.

Es sind die ältesten Produkte einer christlichen Kunst, die in den Katakomben erhalten sind; und sie geben uns einen neuen Beweis dafür, wie kräftig und selbständig die Kirche die Welt erfaßte. Die abgeschlossenen christlichen Zömeterien unter der Erde, in die der Fremde nur an der Hand eines christlichen Führers eindringen konnte, begünstigten den Wunsch der christlichen Dekorateure, sich nach Herzenslust aussprechen zu dürfen; und so ist die reizvolle Blüte der Volkskunst entstanden, an der wir uns noch heute erfreuen dürfen. Man sieht, das Christentum war in den Kreisen der römischen Handwerker zu Hause, und aus ihnen ist die gesunde naturgemäße Art, von sich selbst zu sprechen und sich selbst darzustellen, hervorgegangen. Die Wände und die Decken der kleinen Grabkammern konnten, auch wenn sie unter der Erde lagen, nach antikem Gefühl nicht ohne Schmuck bleiben; daher versah man sämtliche Flächen mit einem haltbaren Putz und füllte die weißen Felder mit leichter Dekoration. Man sieht die Mitglieder der römischen Gemeinde leibhaftig vor sich, die Bäckermeister, Faßbinder und Gemüsefrauen, vor allem die Totengräber selbst, die in den Katakomben die Stätte ihrer Wirksamkeit hatten, und so manche Familie, wie sie zum Totenmahl versammelt ist. Am wertvollsten sind uns die Bilder, in denen die Christen von ihrem Glauben und Hoffen reden. An der Stätte des Todes

---

[1]) Justin Apol. 1, 24.

[2]) Ein Totenmahl als Gedächtnisfeier scheint bei den Heiden allgemeine Sitte gewesen zu sein. Tertullian De testim. animae 4 spielt darauf an. — Auf einem bekannten Grabe der Gräberstraße in Pompeji kann man noch heute das *triclinium funebre* sehen, aus Steinen aufgemauerte Untersätze für die Liegepolster, geradeso wie man sie in manchen Häusern von Pompeji sieht. Vgl. Mau, Pompeji in Leben und Kunst, 2. Aufl., S. 443.

sprechen sie von der Auferstehung des Fleisches in der bekannten Bildersprache des Alten Testamentes. In steter Wiederholung sieht man die Geschichte von Noah in der Arche, der aus der Wasserflut errettet wurde, von Isaak, der dem Messer seines Vaters Abraham entrann, von den drei Jünglingen, die im Feuerofen unversehrt blieben, von Daniel in der Löwengrube, von Jonas, der zwar von dem Untier verschlungen, aber wieder ausgespien wird, von Lazarus, den Jesus nach vier Tagen vom Tode zurückrief: es ist die deutliche und einfache Sprache einer gewissen Hoffnung. Nicht minder aktuell sind die Bilder vom Sündenfall im Paradies, von der Taufe, welche die Sünden abwäscht, und vom guten Hirten, der das Schaf auf der Schulter trägt. Man sieht, wie stark jenes Geschlecht an seiner Sünde trug, und daß die Kirche bereit war, die verirrten Glieder ihrer Gemeinschaft wieder aufzunehmen. Der gute Hirt ist unter allen Bildern am häufigsten zur Darstellung gebracht; das ist ein Reflex der heftigen Kämpfe um die Wiederaufnahme der Sünder, welche die römische Gemeinde seit dem dritten Jahrhundert fast hundert Jahre lang bis in die Zeit nach der diokletianischen Verfolgung erschütterten. An den späteren Bildern kann man die Entstehung der Heiligenverehrung beobachten; die Katakomben reichen bis in die Zeit hinein, wo die Verehrung der Märtyrer alles andere religiöse Interesse in den Hintergrund drängte. Der Bischof Damasus schmückte im vierten Jahrhundert die Krypten der Märtyrer mit seinen Epigrammen, die er in riesige Marmortafeln eingraben ließ, und bezeichnete sich dabei selbst als „den Verehrer der seligsten Märtyrer, Damasus, der Knecht Gottes."

Es sind nur Werke der Grabkunst aus der altchristlichen Zeit erhalten. Die Häuser, in denen die Christen damals wohnten, sind längst vergangen und es hat sich keine Beschreibung davon erhalten, wie sie ausgeschmückt waren. Ohne Zweifel formell in derselben Weise wie die Wohnungen der Heiden, mit leichten Malereien an den Wänden und an den Decken der Zimmer. Inhaltlich werden die christlichen Maler ihre eigenen Wege sich gesucht haben wie in der Grabkunst. Denn daß man die mythologischen Bilder, wie sie die Häuser der Heiden schmückten, als Werke der Dämonen bis in den Grund der Seele verabscheute, daran ist nicht zu zweifeln. Die christlichen Dekorateure werden in den Privathäusern, zumal der wohlhabenden Christen, besser und sorgfältiger gearbeitet haben als in den Grüften unter der Erde, in die nie ein Sonnenstrahl fiel; und so müssen wir bedauern, daß uns davon nichts erhalten ist.

So gab es schließlich keine Beziehung des menschlichen Lebens, für welche die Kirche nicht ihre besonderen Grundsätze aufgestellt

hätte. Wie sie ihre eigenen Gotteshäuser und Friedhöfe besaß, so feierte sie ihre Feste, vollzog ihren Gottesdienst und beging das Gedächtnis der Toten auf ihre eigene Weise. Das Leben ihrer Mitglieder hatte sie bis aufs kleinste geordnet. Für den Beginn und den Abschluß des menschlichen Lebens hatte sie ihre Weihen; für Essen und Trinken, für Fasten und Genießen, für die Ehe und für die Ehelosen hatte sie ihre Bestimmungen. Jeder Christ wußte, was er zu tun und zu lassen habe bis in die Details seiner Kleidung und Toilette und bis auf die Beschäftigung in seinen Mußestunden. Die Christen lebten wie auf einer Insel im Weltmeer; es gab keine andere Religion, die an ihre Bekenner derartige, ununterbrochene Anforderungen stellte — wenn man von der Synagoge absieht, die in dieser Beziehung analoge Verhältnisse zeigt. Die kirchlichen Vorschriften waren dadurch besonders wirksam, daß sie ihre Kraft nicht im bloßen Verneinen zeigten. Die Kirche verbot nicht nur, sondern sie schuf neue Lebensbedingungen; sie schritt tapfer vorwärts und eroberte sich ein Gebiet des Lebens nach dem anderen. Man konnte im dritten Jahrhundert längst von einer christlichen Literatur reden; bald gab es eine christliche Poesie und eine christliche Kunst. Es hätte die Kirche wenig gekümmert, wenn man ihre Produkte minderwertig gescholten hätte: sie hatte ihren eigenen Maßstab und bewertete alles nach seinem Einfluß auf das Leben. Sie suchte ihren Söhnen das Leben im Hause der Mutter freundlich zu gestalten und bewahrte sie dadurch am besten davor, in die Gewohnheiten des Heidentums zurückzufallen. Sie schritt unbekümmert ihren Weg den Sternen des Himmels nach und wußte, daß ihr die Zukunft gehöre.

Das alles hatte freilich auch eine Kehrseite.

Die Stellung der Kirche zur Kultur des Altertums.

Vorläufig war die Kirche eine kleine Gemeinschaft, die auch in den großen Städten nur einen kleinen Prozentsatz der Bevölkerung vorstellte. Wenn ihre besonderen Grundsätze dem Leben der Antike vielfach entgegenstanden, so störten sie doch das Getriebe der Welt nicht. Was aber würde geschehen, wenn sich einmal die Hoffnungen der Christen verwirklichen sollten, die schon im dritten Jahrhundert nicht allzu verwegen erschienen, daß die Kirche sich die volle Anerkennung im Staat und in der Gesellschaft erzwingen würde? Die Punkte, an denen sie das öffentliche Leben mißbilligte, waren sehr zahlreich und sie griffen tief in die Volksseele hinein. Der Anstoß, den die Kirche nahm, hatte seinen Ursprung nicht in der Tadelsucht einer unterdrückten Gemeinde oder in andersartigen volkstümlichen

Überlieferungen. Die christliche Kritik stammte aus den Tiefen des religiösen Bewußtseins, und es war daher deutlich, daß sie niemals verstummen oder sich mit einer halben Erfüllung ihrer Forderungen zufrieden geben würde, solange sie noch ein heidnisches Objekt vor sich hatte, auf dem ihr Haß ruhte. Die Religion des Monotheismus wollte das Heidentum mit Stumpf und Stiel ausrotten wie Elias die Pfaffen des Baal. Wenn die Christen die Tempel verabscheuten, so folgerten sie daraus, daß die offiziellen Kultushandlungen, die mit dem Staatsleben verbunden waren, aufhören müßten, und daß alle die vielen Religionen verschwinden sollten, mit denen die Völker des römischen Reiches jung gewesen und alt geworden waren. Sie verfolgten den heidnischen Kultus bis in seine entferntesten Beziehungen hinein. Ihr Verdammungsurteil traf mit dem Opfer und dem Weihrauch zugleich den Viehhändler und den Spezereikrämer, die ihre Waren an die Tempel lieferten; sie verboten das Flötenspiel in ihren Häusern und an ihren Gräbern, weil bei den Opfern auf der Flöte geblasen wurde. Im Namen der bildlosen Gottesverehrung schlossen sie Maler und Bildhauer von der kirchlichen Gemeinschaft aus, falls sie nicht Garantien gaben, daß sie mit ihrer Kunst künftig jede Form der Idololatrie vermeiden würden; von Gladiatoren und Schauspielern gar nicht zu reden. Sie duldeten nicht das Geringste, was mit dem Tempeldienst in Verbindung stand.

Die Tempel aber waren die ältesten Denkmäler griechischer Kunst, die im Reiche vorhanden waren. An der Entwicklung, der Ausgestaltung und der ständigen Vervollkommnung dieser Bauform hatten über ein Jahrtausend lang die begabtesten Völker gearbeitet; es waren die markantesten und schönsten Gebäude der Städte. An der bildlichen Darstellung der göttlichen Gestalten hatte sich die griechische unh dann die römische Plastik groß gerungen. Ihre Meisterwerke erschienen als die Gipfelpunkte, welche der menschliche Geist nach unendlichen Bemühungen erklommen hatte, ebenso wie die Bauten der Tempel selbst. Was stellte die Bildhauerkunst überhaupt anderes dar als die ewig jungen Leiber der Götter und Göttinnen; und was blieb von den Werken der Malerei übrig, wenn man die Mythologie entfernen wollte. Nahm man der Kunst ihre hauptsächlichen Objekte, so lief man Gefahr, sie selbst zu vernichten.

Also die Tempel sollten zerstört, die Bildsäulen sollten zerschlagen werden und die Kunst sollte nach Brot gehen. Würden die Triebe, welche die Kirche aus sich heraus entwickelte, stark genug sein, um die Städte aufs neue mit Monumenten zu füllen, die den alten gleichkamen; würde sie imstande sein, ganzen Kunstzweigen neue Bahnen

zu weisen, die zu ähnlichen Höhen emporzuführen vermöchten, wie sie die antike Kunst erreicht hatte. Würde die Kirche jemals in der Lage sein, das Zerstörungswerk, das sie anzustellen im Begriff stand, vor dem Forum der Geschichte zu rechtfertigen?

Die bildende Kunst war es nicht allein, die bedroht war. Wenn die Kirche das Theater kritisierte, so meinte sie damit nicht nur die heruntergekommene Schauspielkunst und die Dichtkunst des dritten Jahrhunderts, sondern die Bühne und die dramatische Poesie überhaupt. Die Kirche wollte das Institut stürzen, von dem viele Jahrhunderte lang die ästhetische Bildung der Griechen und Römer ausgegangen war; sie wollte die Dichtkunst ausrotten, die mehr als einmal zu den reinsten und erhabensten Leistungen gelangt war, welche der Menschengeist aufzuweisen hat. Und sie beschränkte ihre Kritik nicht einmal auf die Dramatiker. Ihre Wortführer verwarfen mit scharfen Ausdrücken Hesiod und Homer; aus Sokrates sollten die Dämonen ebenso gesprochen haben wie aus Sophokles und Euripides. Es war fast ein Wunder, wenn von einigen griechischen Christen Plato mit Hochachtung genannt und von den Lateinern Virgil anerkannt wurde. Man tat es auch nur unter der Voraussetzung, daß beide in irgendwelcher nahen Beziehung zu Moses oder Christus ständen, indem man gewisse Anklänge, die man zu bemerken glaubte, als literarische Abhängigkeit deutete: nur als Propheten des Christentums konnten sie von dem allgemeinen Verdammungsurteil ausgenommen werden. Den Verlust, den die Welt durch die Vernichtung der Klassiker erleiden würde, meinten kirchliche Autoren damit aufzuwiegen, daß sie auf die Heilige Schrift verwiesen. Man glaubte mit den Psalmen die antike Poesie, mit den Büchern Mosis und der Propheten die griechische Philosophie, mit den Büchern der Könige die Geschichtsschreibung der Griechen und Römer ersetzen zu können. Was für eine immense Summe von Unkenntnis und von Barbarei ist in diesem Urteil enthalten. Der ständige Kampf, in dem sich die christlichen Philosophen mit den Vertretern der alten Philosophenschulen befanden, ließ den Gegensatz der Kirche gegen die Welt der Antike größer erscheinen, als er war und verhinderte eine ruhige Unterscheidung zwischen religiösen, ästhetischen und wissenschaftlichen Maßstäben. Was die Welt an geistigen Werten hervorgebracht hatte bis zur Entstehung des Christentums, galt der Kirche als ein Werk des Teufels, soweit man es nicht als Vorläufer und Bundesgenossen reklamieren konnte.

War einmal eine ganze Stadt christlich geworden, so konnte sie keinen Tempel, kein Theater, kein Amphitheater mehr in ihren Mauern

dulden, die Kasernen der Gladiatoren würden leer werden, ganze Industriezweige würden eingehen, weil die Kirche ihre Produkte als gottlos verurteilte. Und welche Umwandlung mußte die Bevölkerung durchmachen, wenn die großen Feste der Götter nicht mehr stattfinden sollten; wenn es verboten wurde, sich zu den Spielen zu versammeln, und wenn die Quellen der Bildung versiegten, welche die Philosophie der Alten darbot. Mußte eine christliche Stadt nicht allen Reizes und aller Kultur entbehren?

Bis in die Privathäuser hinein erstreckten sich die Einwirkungen der christlichen Zensur. Ihre Ausstattung mußte sich wesentlichen Veränderungen unterwerfen. Der Hausaltar mit den Laren am Eingang der Wohnung mußte verschwinden und der fröhliche Wandschmuck mußte entfernt werden, weil er von den Liebesabenteuern der Götter erzählte. Die Dekorationsmaler mußten sich daran gewöhnen, dezente und gleichgültige Motive zu ersinnen, wenn sie in christlichen Häusern arbeiten wollten. Die Statuen, welche Atrium und Peristyl schmückten, beleidigten ein christliches Auge, weil sie nackte Körper darstellten und mit der Götterwelt irgendwie zusammenhingen. Das Leben im Hause mußte auf einen andern Ton gestimmt werden. Was sich von alter Zeit her an bedeutungsvollen Bräuchen erhalten hatte, die man an festlichen Tagen aufleben ließ, konnte vor dem strengen Auge der neuen Religion schwerlich bestehen. Ihr Einfluß erstreckte sich bis auf Schmuck und Kleidung, auf Arbeit und Erholung, auf Tageseinteilung und Geselligkeit. Das Christentum war ein Sauerteig, der das ganze Hauswesen von innen heraus durchdrang.

Es läßt sich nicht verkennen, daß sich mit dem Siege des Christentums eine radikale Umwälzung der griechisch-römischen Welt vorbereitete. Die antike Kultur hing in tausend Fasern mit der alten Religion zusammen: wer die eine mit tödlichen Waffen angriff, traf zugleich die andere, ob er wollte oder nicht. Eine große Kulturperiode ging ihrem Ende entgegen, die, als Ganzes angesehen, das Höchste darstellte, was der Menschengeist bis dahin hervorgebracht hatte. Ein neuer strenger Geist, der von den Bergen Palästinas herkam, bemächtigte sich der alten Völker, griff ihren Geist und ihre Lebenskraft an, ihren Formensinn und ihre Freude. Es muß doch in der Zeit des absterbenden Heidentums viele Menschen gegeben haben, denen das Leben nicht mehr lebenswert erschien, wenn ihnen alles genommen wurde, was bis dahin zur Erhebung und Bildung, zum Genuß und zur Zerstreuung gedient hatte. Mancher tüchtige Mann mag die Stimmung gehabt haben, daß er lieber mit den alten

Göttern untergehen wolle, ehe er sich entschlösse, alles das zu schmähen was bis dahin den Inhalt seines Lebens ausgemacht hatte.

Aber die Welt des Schönen bringt nun einmal keine Märtyrer hervor. In der Gesellschaft des dritten Jahrhunderts zeigte sich eine Kulturmüdigkeit, die dem Christentum vollends seinen Sieg erleichterte. Bezeichnende Äußerungen aus der Seele dieses matten Geschlechts erhalten wir in der Schrift Cyprians an Donatus. Wie von einem hohen Berge aus sieht er das Leben der Menschen zu seinen Füßen liegen und wundert sich über ihre Unruhe, Eitelkeit und Unsicherheit. Die öffentlichen Zustände bieten ihm wenig Freude. Das Meer ist von Seeräubern bevölkert, die Landstraßen sind durch Wegelagerer unsicher gemacht, überall herrscht Mord und Krieg. In den Städten machen sich die widerwärtigen Gladiatorenspiele breit und die gemeinen Schauspiele, zu denen das ganze Volk hinläuft. Die Schändlichkeiten, die auf der Bühne öffentlich gezeigt und beklatscht werden, lassen traurige Schlüsse ziehen auf das häusliche Leben der Zuschauer, Schlüsse, die leider nur allzu richtig sind. Die staatlichen Institutionen erscheinen Cyprian ebenso unerfreulich. Bei den Gerichtsverhandlungen sieht man zanksüchtige Menschen und Parteien; der Strafprozeß hat die bekannten unmenschlichen Formen der Untersuchung; die Hüter des Rechts sind Bestechungen zugänglich; man kann täglich auf dem Forum eine Fülle von Schlechtigkeit erleben. Der Glanz der Erde, der soviele blendet, ist völlig nichtig. Die hohen Beamten des Staats haben ihre Stellen durch unwürdige Kriecherei erworben, um dann wieder andere Menschen vor sich kriechen zu lassen. Man hat einen Einblick in die innere Hohlheit dieser Spitzen der Gesellschaft, sobald sie durch irgendeine Wendung der öffentlichen Zustände ihrer Stellungen verlustig gehen. Der Reichtum ist ebenso eitel wie hohe Stellung und vornehme Geburt. Die Reichen können nicht ruhig schlafen vor Sorgen, daß sie ihr Geld verlieren könnten, und die richtige Weise, ihre Güter zu verwenden, ist ihnen unbekannt, da sie an den Armen achtlos vorübergehen, oft selbst an den eigenen Verwandten. So sind denn alle, die irgendwie hoch gestellt sind, von Angst und Unsicherheit umgeben.

Die Stimmung der Weltverachtung und Entsagung, die aus diesen Worten spricht, ist um so bemerkenswerter, wenn man sich erinnert, daß es ein gebildeter und reicher Mann in den besten Lebensjahren ist, der in schöner Herbstzeit auf seinem Landgut diese Worte niederschrieb, ein Mann, der dazu berufen war, noch eine große Rolle in der christlichen Kirche zu spielen, dank seiner hervorragenden Eigen-

schaften, die eben in dem öffentlichen Leben erworben werden, für das er hier nur harte Worte hat.

Der Übergang zur christlichen Weltanschauung ist von diesem Weltschmerz leicht gefunden. Wir verstehen es, wenn Cyprian fortfährt zu versichern, daß es wahre Freude und Ruhe nur in der Religion gebe. Um ihrer teilhaftig zu werden, müsse man die Welt in ihrer Nichtigkeit erkannt haben, und sich dem Himmel ganz hingeben. Wer diesen Weg einschlage, gelange aus der Nacht zum Licht, aus dem Irrtum zur Wahrheit, zu einem neuen Leben. Vorher schwaches Fleisch, werde er nunmehr ein Mensch nach dem Geist. In seinem einfachen und ruhigen Leben genieße der Christ alles, was er begehre; und die Anfälle des Herrn der Welt, des Teufels, überwinde er in der Kraft des Geistes. Auf Erden fühle sich freilich der Christ immer als Gast und Fremdling, sein Vaterland sei der Himmel. Die rechte christliche Stimmung bestände darin, daß man stets bereit sei abzuscheiden aus der feindlichen Welt, um den Scharen der vorangegangenen Frommen zugeteilt zu werden, den Aposteln, den Propheten, den Märtyrern und Jungfrauen und all den Lieben, die ihn einst umgaben.

Man sieht, die Umbildung, welche das Christentum mit der Kulturwelt des Altertums vorzunehmen im Begriff war, wurde von der Stimmung der Gesellschaft aufs stärkste unterstützt, auch wenn sie sich dessen nicht bewußt war.

4. Die Bußdisziplin.

Das bischöfliche Gericht.

Über die Durchführung des christlichen Lebens im ganzen wie im einzelnen wachte der Klerus, und die groben Verfehlungen wurden geahndet vor dem Gericht des Bischofs. Es wird in der Regel am Schluß des Gottesdienstes stattgefunden haben, vorzugsweise am Sonntag, wenn die Gemeinde in großer Anzahl zugegen war[1]). Der Bischof und das Presbyterium fungierten als Gerichtshof[2]), der Bischof als der Richter, die Presbyter als seine Assessoren, die Diakonen versahen dabei — wenigstens in der älteren Zeit — die Stelle von Gerichtsdienern, die den Angeklagten herein- und hinausführten[3]); die

[1]) Vom Schiedsgericht sagt die Didaskalia 11, S. 61, es solle am Montag stattfinden, damit die Streitenden möglichst lange Zeit hätten, sich zu beruhigen, so daß sie am nächsten Sonntag wieder in Frieden am Gottesdienst teilnehmen könnten.

[2]) Wie die Presbyter als Gerichtshof fungierten, schildern Hippolytus Ctr. Noët 1 und Kornelius von Rom (Cypr. ep. 49).

[3]) Vgl. Didaskalia 11, S. 61.

Gemeinde bildete das Publikum[1]). Hier fand das Schiedsgericht statt für die zivilrechtlichen Streitigkeiten der Christen untereinander, wodurch man zu verhüten suchte, daß Mitglieder der Gemeinde die öffentlichen Gerichte anriefen[2]). Vor allem aber übte der Bischof Justiz über die Verfehlungen, die innerhalb der Gemeinde vorgekommen waren. Im allgemeinen wurde wohl auf Grund einer Klage verhandelt[3]). Man suchte dann nach Zeugen für das Vergehen, wobei natürlich Heiden ausgeschlossen waren[4]). Die Zeugen mußten öffentlich ihre Aussagen machen und sie wurden hart bestraft, wenn sich ihre Aussagen als falsch oder gar als verleumderisch herausstellten[5]).

Das ganze Verfahren aber lag von Anfang bis zu Ende in der Hand des Bischofs. Er bestimmte, ob sich ein Straffall, der zu seinen Ohren gekommen war, zur öffentlichen Verhandlung eignete, er leitete die Gerichtssitzung und bestimmte die Strafe in jedem einzelnen Fall. Als Gesetz, das über den Verfügungen des einzelnen Richters stand, galt in der ältesten Zeit allein die Heilige Schrift; ihre Worte waren im Munde eines schriftkundigen Bischofs ein gewaltiges Mittel, um seine Entscheidungen mit einer göttlichen Autorität zu umkleiden. Mit der Zeit entwickelten sich aus ihr heraus, durch die christliche Exegese und durch die Tätigkeit der Synoden, allgemeine Rechtsbestimmungen, die das gerichtliche Verfahren bestimmten und der bischöflichen Willkür Schranken setzten. Trotzdem gab es wohl wenige Richter im römischen Reiche, die im Kreise ihrer Befugnisse so unbeschränkt waren und so wenig Rücksichten zu nehmen hatten, wie die christlichen Bischöfe. Sie saßen auf dem Stuhl Christi und der Apostel und sprachen Recht im Namen Gottes[6]). Der Herr hatte gesagt: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden bindet, das wird im Himmel gebunden sein und was ihr löst auf Erden, das wird im Himmel gelöst sein“[7]). Das Wort war zu den Aposteln gesprochen und es galt in vollem Maß von ihren Nachfolgern, den Bischöfen der katholischen Kirche[8]). Durch den Spruch der Kirche wurde der Wille Gottes verkündet. Wer sich dem Spruch nicht fügte, war von der Kirche ausgeschlossen; und wer außerhalb der Kirche stand, hatte die Gnade Gottes verloren; er war verdammt für alle Ewigkeit[9]).

Das Seelenheil der Gemeinde war in die Hände des Bischofs gelegt; auf ihm ruhte der Geist Gottes. Er hatte von Gott das schwere

---

[1]) Cyprian pflegte selbst die Disziplinarfragen der Kleriker vor der Gemeinde zu verhandeln; ep. 34, 4. — Cypr. Test. 3, 77: *Peccantem publice objurgandum.*

[2]) S. unten Exkurs 61.
[3]) Vgl. Didaskalia 10, S. 57; 11, S. 62.
[4]) Didask. 11, S. 59.
[5]) Didask. 11, S. 57; Elvira 74.
[6]) Vgl. Didaskalia 6, S. 19.
[7]) Matth. 18, 18.
[8]) Didask. 6, S. 19; 7, S. 28; 9, S. 50.
[9]) Didask. 11, S. 61.

Amt erhalten, für das geistige Wohlergehen der ihm anvertrauten Gemeinde zu sorgen wie ein Hirt für seine Herde; er trug auf seinem Herzen das Schicksal jedes einzelnen, und war sich bewußt, für jeden Rechenschaft ablegen zu müssen am Tage des Gerichts. Er mußte sich daher bemühen, das Leben seiner Pflegebefohlenen zu leiten, daß es zu einem guten Ziele führte. Alle Mittel standen ihm zur Verfügung. Er konnte die Predigt dazu benutzen, um Verfehlungen zur Sprache zu bringen und sie zu verhüten. Schien ihm ein Christ auf gefährlichem Wege zu sein, so konnte er sich persönlich mit ihm aussprechen. War der Fall bedenklicher, so konnte er ihn vor der Gemeinde zur Sprache bringen, und endlich hatte er als letztes Mittel das öffentliche Gericht zu seiner Verfügung. Es wäre Unrecht, daran zu zweifeln, daß die Mehrzahl der Bischöfe mit Gewissenhaftigkeit ihres Amtes walteten. Vielleicht ist der geistliche und religiöse Zustand der Kirche niemals auf einer solchen Höhe gewesen wie im zweiten und dritten Jahrhundert, als die Gemeinden noch klein und übersehbar waren, und von praktischen und einfachen Männern regiert wurden, die nichts weiter im Auge hatten, als einst vor Gottes Augen zu bestehen.

Die Grundsätze der kirchlichen Justiz waren ursprünglich überaus hart. Denn die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit wurde jedem Menschen nur einmal angeboten. Die Taufe, die den Christen in die Gemeinde einführte, wusch alle Sünden der Vergangenheit ab und machte den Menschen rein, zu einem Gefäß des Geistes. Was aber sollte geschehen, wenn der Christ nach der Taufe in eine neue Sünde fiel? Da die Taufe nicht zu wiederholen war, hatte der Sünder die Gnade Gottes verscherzt. Der Satz schien durch seine unerbittliche Konsequenz festzustehen, und er ist in der Kirche nicht vergessen worden[1]). Man kannte nur ein Mittel, die Taufe zu ersetzen, das war das Martyrium, die Bluttaufe, wie man sagte[2]). Sie kam allerdings an Wirkung der Taufe gleich und gab den gefallenen

[1]) Tertullian De bapt. 8: ... „wie auch der Mensch, der nach der Taufe in Sünde fällt, zum Feuer verurteilt ist". — Hippolyt in Dan. 1, 17, 14: „Ebenso wieder der, welcher gläubig geworden und die Gebote nicht bewahrt hat, wird beraubt des Heiligen Geistes, ausgetrieben seiend aus der Kirche, fortan nicht redend, sondern Erde werdend kehrt er zurück zu seinem alten Menschen." — Didaskalia 5, S. 18: „Denn das ist offenbar und jedermann bekannt, daß jeder, der nach der Taufe Böses tut, schon zum Höllenfeuer verdammt ist" ... „Wenn aber jemand überführt wird, frevelhafte Handlungen begangen zu haben, ein solcher ist kein Christ, sondern ein Lügner, und aus Heuchelei hat er die Religion des Herrn angenommen; darum soll ein Bischof solche, wenn sie entlarvt und in Wahrheit öffentlich überführt worden sind ... meiden." Vgl. auch die oben Bd. 1, S. 186, Anm. 1 angeführten Stellen.

[2]) Über die „Bluttaufe" s. unten Exkurs 88.

Christen die Möglichkeit, die Sünden nach der Taufe zu tilgen; um den Preis des irdischen Lebens konnte der Sünder sich das ewige Leben aufs neue erwerben, aber nur um diesen Preis.

In der ältesten Zeit waren es die Apostel und Propheten gewesen, die den Ausgleich zwischen dem hohen Ideal und dem praktischen Leben vermittelt hatten[1]). Da der Geist Gottes aus ihnen sprach, konnten sie im Namen Gottes Vergebung der Sünden verkündigen, dem einzelnen Christen wie der sündigen ganzen Gemeinde. Jede derartige Handlung hatte den Anschein der Inkonsequenz an sich. Um ihr den Charakter einer ausnahmsweisen Erweisung der Güte Gottes zu geben, hatte man wohl den Grundsatz aufgestellt, daß nur eine einmalige Sündenvergebung nach der Taufe möglich sei[2]), wodurch man zu der ersten Inkonsequenz noch eine zweite fügte. Denn wenn einmal der Geist dem getauften Christen seine Sünde vergeben konnte, war nicht einzusehen, warum es nicht mehrere Male geschehen konnte.

In der bischöflichen Kirche waren an die Stelle der Propheten die Bischöfe getreten, die im Namen Gottes das Urteil sprachen und Vergebung spendeten. Zugleich aber war das geordnete Gerichtsverfahren eingeführt worden, und damit hatte eigentlich erst das alte Ideal von der Kirche als der reinen Braut Christi vor den Verhältnissen des tatsächlichen Lebens kapituliert. Denn damit gab man zu, daß eine Gemeinde ohne ständige Verfehlungen nicht existieren könne, während bis dahin ein Sünder in der Gemeinde der Heiligen als etwas Unmögliches erscheinen mußte. In dieser Zeit gebrauchte man ein neues Bild für die Kirche, das in der ältesten Zeit unerhört gewesen wäre. Man verglich sie mit der Arche Noah, in der sich allerlei Tiere befanden, die reinen so gut wie die unreinen[3]). Es schien dem Willen Gottes zu entsprechen, daß seine Kirche Sünder und Gerechte umfasse.

Die Veränderung ist bezeichnend für die bischöfliche Kirche in ihrem Verhältnis zur Urkirche. Man gab ein Ideal auf, dem die Anschauung zugrunde lag, daß die Kirche die Wiederkunft Christi in nächster Zeit zu erwarten habe; an seiner Statt schuf man Ein-

[1]) S. oben Bd. 1, S. 182f.

[2]) Eine einmalige Buße läßt Hermas zu; s. Bd. 1, S. 187, Anm. 1. — Tertullian De paen. 7: „Gott aber ... hat, obschon die Tür der Unschuld verschlossen und der Riegel der Taufe vorgeschoben ist, dennoch eine Öffnung gelassen. Er setzte nämlich an den Eingang die zweite Buße, welche den Klopfenden auftut. Aber nur einmal, weil es bereits das zweitemal ist. Mehr jedoch nimmermehr“ ...

[3]) Den Vergleich der Kirche mit der Arche Noah gebrauchte der römische Bischof Kallistus nach Hippolyt Philos. 9, 12; ferner Tertullian De idol. 24; Ps. Cyprian Ad Novatian 2.

richtungen, die sich auf den Boden des Tatsächlichen stellten und sich dort bald bewähren sollten. Es würde aber falsch sein, daraus zu schließen, daß die sittlichen Zustände in den Gemeinden zurückgegangen waren oder gar, daß sie infolge des neuen Verfahrens zurückgingen. So schwierig es ist, in diesem Punkte Beobachtungen zu machen und Vergleiche anzustellen, wird man doch eher zugunsten der bischöflichen Kirche sich entscheiden, in der die Gemeinden schon aus dem Rohen herausgearbeitet waren, einen Stamm von eingeborenen und bewährten Mitgliedern hatten und bei der Aufnahme neuer Katechumenen vorsichtig waren. Und gewiß wäre es falsch, den bischöflichen Gerichten dieser Zeit Mangel an Ernst und Strenge zum Vorwurf zu machen. Die Gemeinden unterstanden einer überaus energischen Leitung.

Die Todsünden.

Wenn man die Geschichte der Bußdisziplin verfolgt, hat man den Orient und den Okzident zu trennen. Im Abendland stellte man schon in früher Zeit ein Grundgesetz auf, gegen das niemand verstoßen durfte, der der Gemeinde angehörte. Es bestand aus den drei Verboten des Götzendienstes, des Mordes und der Fleischessünden[1]). Wer als Christ eine von diesen drei Todsünden[2]) beging, war auf ewig aus der Gemeinde ausgeschlossen. Mochte Gott ihm Vergebung gewähren; die Kirche hatte keine Macht, ihm Gottes Vergebung zu verkünden.

Es ist wohl kein Zweifel, daß man das Gesetz der Heiligen Schrift entnommen hatte; man würde es nicht in späterer Zeit so lange aufrecht erhalten haben, nachdem es durchlöchert war, wenn

---

[1]) Die drei Todsünden stellt zusammen Tertullian De idol. 1. 2. 11; De pud. 5 weist er darauf hin, daß sie alle drei im Dekalog stehen; 18 spricht er seine Anschauung kurz dahin aus, daß „für leichtere Vergehen vom Bischof, für größere und unerläßliche von Gott allein die Vergebung erfolgen kann". — Hippolyt Zu den Proverbien Fragm. 21 nennt als die Töchter der Sünde: Hurerei, Mord und Idololatrie. — Origenes De orat. 28, 10: „Ich weiß nicht, wie einige sich anmaßen, was über die priesterliche Amtsgewalt hinausgeht, und wohl darum, weil sie auch die theologische Wissenschaft nicht recht verstehen, sich damit brüsten, daß sie auch Götzendienst verzeihen, Ehebruch und Hurerei vergeben könnten, gleich als würde kraft ihres Gebets für solche Frevler auch die Sünde zum Tode gelöst. Sie lesen nämlich nicht das Wort: Es gibt eine Sünde zum Tode; nicht für diese, sage ich, soll jemand bitten (1. Joh. 5, 16)" — Cyprian Test. 3, 28: *Non posse in ecclesia remitti ei qui in Deum deliquerit;* es folgen Belege. — Über die Synode von Elvira s. unten S. 130 f.

[2]) Hippolyt Philos 9, 12 sagt ἁμαρτάνειν πρὸς θάνατον; Tertullian De pud. 2: *delictum ad mortem* oder *in Deum;* De pud. 19: *mortalia delicta;* Origenes und Cyprian Test. s. die vorige Anmerkung; Cyprian De bono pat. 14: *mortale crimen;* Elvira 74: *crimen mortale;* 76. 86: *crimen mortis;* 1: *crimen capitale.*

man nicht ein göttliches Gebot in den Händen zu haben glaubte. Das Gesetz über die Todsünden ist einem Mißverständnis oder einer Umdeutung des alten Aposteldekrets in der Apostelgeschichte entsprungen, das freilich ursprünglich einen ganz anderen Sinn hatte[1]). Es befiehlt die Enthaltung von Götzendienst, Hurerei, Blutgenuß und Ersticktem, und meint mit den beiden letzten Vorschriften Speiseverbote. Im abendländischen Text der Apostelgeschichte ist das Verbot des Erstickten, die eklatante Speisevorschrift, unterdrückt worden; das Verbot des Blutes verstand man dort als ein Verbot des Mordes, was nach dem Wortlaut schließlich möglich war[2]); und dann setzte man dem nunmehr dreigliedrigen Verbot hinzu: „und alles, was ihr wollt, daß es euch nicht geschehe, das tut auch keinem anderen an", und hatte somit nach Form und Inhalt ein christliches Grundgesetz gewonnen mit den Paragraphen des Götzendienstes, der Hurerei und des Mordes. Die Textänderung in der Apostelgeschichte ist offenbar wohl erwogen und beabsichtigt und sie steht in sichtlichem Zusammenhang mit der Bußdisziplin. Man kann im Zweifel sein, ob die Todsünden in das Aposteldekret hineininterpretiert wurden oder ob sie einem neuen Verständnis der Stelle ihren Vorsprung verdanken. Vielleicht ist beides der Fall. Der Ausgangspunkt für die Neuordnung der Bußdisziplin wird aber ein erleuchteter exegetischer Einfall gewesen sein: man wäre sonst kaum darauf gekommen, gerade diese drei Sünden von den übrigen abzutrennen und unter eine ganz andersartige Beurteilung zu stellen[3]). Ein suchender Schriftleser entdeckte ein christliches Grundgesetz, das sich dank der apostolischen Autorität, die hinter ihm stand, im Westen der Kirche einführte. Da die Textänderung bis tief ins zweite Jahrhundert zurückgeht, müssen wir einen so frühen Zeitpunkt auch für die Neuordnung des Bußwesens annehmen, nicht lange Zeit nach der Entstehung des monarchischen Episkopats.

Es ist merkwürdig, wie tief das kurze Dekret der Apostel in die Geschichte des Christentums eingegriffen hat. Ursprünglich war es

---

[1]) Über die ursprüngliche Bedeutung des Aposteldekrets s. oben Bd. 1, S. 57ff.

[2]) Vgl. über die Textveränderung auch Tertullian De idol. 12.

[3]) Von besonderem Interesse sind hier die von Preuschen in seiner theologischen Dissertation (Gießen 1890) S. 34f. angeführten Talmudstellen, die zeigen, daß auch die jüdischen Rabbinen nach der Zerstörung Jerusalems gerade diese drei Sünden, Götzendienst, Unzucht und Mord, als die schwersten bezeichnet haben, die ein Jude unter keinen Umständen begehen darf. Ein Zusammenhang mit dem Todsündengesetz ist wohl nicht abzuweisen. Die Entstehung des christlichen Gesetzes wäre also so vorzustellen, daß ein christlicher Lehrer die jüdische Bestimmung in das Aposteldekret hineininterpretierte, und daß sie dann, weil sie in der Heiligen Schrift stand, das Grundgesetz für die Bußdisziplin des Abendlandes wurde.

ein Gesetz des judenchristlichen Regiments in Jerusalem für die Christen und die Heiden gewesen, eine Minimalforderung, die einen Friedensschluß nach längerem Hader bedeutet hatte und von den Heidenchristen allgemein angenommen worden ist[1]). Jetzt wurde es in einer neuen Form, die von seinen Urhebern nicht gewollt war, zu einem christlichen Sittengesetz, das gewiß viel zur Begründung christlicher Zucht beigetragen hat, aber doch auch mit einem gewaltigen Druck auf den Gemeinden lag und dadurch die Ursache vieler Kämpfe geworden ist. Und es ist eigentümlich zu sehen, wie in den abendländischen Gemeinden seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts das Aposteldekret sowohl in seiner ursprünglichen Bedeutung wie in seiner neuen Auffassung in Geltung stand: man hielt fest an dem jüdischen Verbot, kein Tierblut zu essen und wollte doch mit demselben Worte der Apostelgeschichte das Verbot des Mordes als christliches Grundgesetz verteidigen[2]).

Das Gesetz über die Todsünden ist niemals in der ganzen Kirche anerkannt worden. Der veränderte Text der Apostelgeschichte findet sich nur in abendländischen Handschriften, während in den orientalischen der ursprüngliche Wortlaut des Dekrets erhalten ist, und ebenso ist das Gesetz der Todsünden dem Orient unbekannt geblieben. Vielleicht mit Ausnahme von Ägypten[3]), das in diesem Punkt wie in anderen abendländischen Einfluß zeigt. Im übrigen kann man sagen, daß nur der lateinische Westen Todsünden kannte, die auf ewig von der Gemeinde ausschlossen; im Orient waren der Sündenvergebung des Bischofs keine Schranken gezogen.

Es wird immer ein glänzendes Zeugnis für die erzieherische Macht der Kirche sein, daß sie schon im zweiten Jahrhundert daran denken konnte, auf das Vergehen des offenbaren Abfalls zum Heidentum und auf einen Fall von Unzucht die Strafe des ewigen Ausschlusses aus der Gemeinschaft zu setzen. Denkt man daran, wie oft Paulus in seinen Gemeinden die Neigung zu außerehelichem Geschlechtsverkehr bekämpfen mußte[4]), und erinnert man sich, wie zerrissen und zum Abfall bereit die römische Gemeinde war, als der Prophet Hermas unter ihr wirkte, dann muß man zugeben, daß in kurzer Zeit Großes erreicht war. Es war eine Gemeinde von Heiligen gegründet, die ihresgleichen nicht in der Welt hatte. Das alte Idealbild der Kirche als der reinen Braut Christi war nicht vergessen worden:

---

1) S. oben Bd. 1, S. 59f.

2) Das Verbot des Blutgenusses erwähnen als noch in Geltung stehend: Tertullian Apol. 9; Minucius Felix 30; Origenes Ctr. Celsum 8, 29.

3) Vgl. Origenes De orat. 28; oben S. 125, Anm. 1.

4) S. oben Bd. 1, Exkurs 26.

grobe Sünder waren in den Gemeinden unmöglich. Der Ruhmestitel bleibt bestehen, auch wenn die Kirche sich genötigt gesehen hat, im dritten Jahrhundert das Gesetz zu ermäßigen. Es hat eine Zeit gegeben, in der man das vermeintlich apostolische Gesetz in seiner ganzen Strenge handhabte und jeden Christen für immer aus der Gemeinde ausschloß, der sich gegen eine seiner Bestimmungen vergangen hatte.

Eine derartig harte Strafe für die Sünde der Unzucht läßt sich aufrecht erhalten in kleinen Gemeinden, in denen jeder den anderen kennt und beaufsichtigt und in deren Kreis man keinen aufnimmt, der nicht die genügenden Qualitäten besitzt, um sich auf die Dauer der Gemeinde würdig zu zeigen. Als unter der Gunst des severischen Kaiserhauses die Kirchen sich schneller vermehrten und stärker anwuchsen als bisher, kam man in den großen Gemeinden zu der Erkenntnis, daß das Gesetz in dieser Form nicht mehr den tatsächlichen Verhältnissen, in denen man sich befand, entspreche. Die Gefahr der Verführung lauerte für den Christen weniger auf der Straße, an den öffentlichen Stätten der Völlerei und der Unzucht, als im eigenen Hause. Die Sklavenwirtschaft brachte mancherlei Übelstände mit sich; die Christen in den heidnischen Häusern wurden gar zu leicht in die allgemeine Leichtfertigkeit hineingerissen. Die Gefahr war am stärksten in Rom, der sittenlosen Hauptstadt der Welt; die römische Gemeinde wird schon damals die zahlreichste, mindestens im Okzident, gewesen sein. Es war daher nur natürlich, daß ein römischer Bischof das apostolische Gesetz an dem Punkte durchbrach, dessen Unhaltbarkeit er eingesehen hatte. Wir wissen nicht, welche näheren Umstände den Bischof Kallistus (217—22) zu diesem Schritt geführt haben. Wahrscheinlich war die Zahl der Sünder, die er für ewig aus der Gemeinde ausschließen mußte, so groß geworden, daß daraus eine Kalamität für die Gemeinde entstand. Vielleicht hatten die Gefallenen ihre Fürsprecher unter den einflußreichen Mitgliedern des Klerus und der Laienschaft; es entstand ein Druck, dem der Bischof nachgeben mußte, wenn er nicht seine Stellung gefährden wollte. Und Kallistus tat den Schritt, der getan werden mußte: er vergab den Gefallenen ihre Sünde, nachdem sie lange genug Buße getan hatten, kraft des apostolischen Geistes, der auf ihm ruhte. In der Kraft seines bischöflichen Amtes durchbrach er die Überlieferung der Kirche.

Kallistus hat wegen seines kühnen Schrittes die schärfsten Angriffe erfahren, von Hippolytus[1]) in Rom und von Tertullian[2]) in Karthago.

[1]) Hippolyt. Philos. 9, 12. [2]) Tertullian De pudicitia.

Es sind bei Gelegenheit dieser Polemik Worte voll beißender Ironie und voll heiliger Entrüstung gegen ihn gesprochen worden, wie gegen keinen anderen Bischof dieser Jahrhunderte. Man darf trotzdem bezweifeln, ob die Philippiken auf Kallistus Eindruck gemacht haben. Sie kamen beide aus dem Lager der Gegner und der Konkurrenten. Hippolytus war seit dem Anfang von Kallists Episkopat das Haupt einer schismatischen Gemeinde in Rom, die, gering an Zahl, natürlich jeden Schritt des glücklicheren Rivalen mit Neid und Bosheit registrierte. Tertullian war seit einiger Zeit der Führer der montanistischen Gemeinde in Karthago[1]) und hatte sich längst als ein böswilliger Kritiker aller kirchlichen Einrichtungen erwiesen. So sehr wir geneigt sein mögen, uns auf die Seite der beiden Idealisten zu stellen, die eine Konzession der Kirche an die Sünde und den Schmutz der Menschen nicht ertragen zu können glaubten, dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß die Schwierigkeiten, unter denen die große Gemeinde in Rom litt, für die kleinen Sondergemeinschaften des Hippolytus und der Montanisten kaum in gleichem Maße existierten. Wir haben keinen Grund, der Maßregel des Kallistus unlautere Motive unterzuschieben. Von den Umständen, die sein Vorgehen begleiteten, ist wenigstens der eine deutlich, daß Kallistus den Bruch mit der Überlieferung offen und ehrlich vollzogen hat. Er hat, wie wir erfahren, seinem nächststehenden Kollegen, dem Bischof von Karthago, eine Mitteilung zugehen lassen über die Zustände in der römischen Gemeinde und seine Stellungnahme — das wird das peremptorische Edikt sein, über das Tertullian spottet[2]); und nicht nur Karthago[3]), sondern das ganze Abendland ist entweder sofort oder doch bald nachher dem römischen Beispiel gefolgt[4]). Das ist der beste Beweis dafür, daß die Maßregel notwendig war.

Dieselben Verhältnisse wiederholten sich nach einem Menschenalter an einem anderen Punkt[5]). Das Edikt des Kaisers Decius vom Jahre 250 stellte an alle Christen, Kleriker und Laien, die Forderung, daß sie öffentlich eine Opferhandlung vollziehen sollten. Die Gemeinden waren wenig darauf vorbereitet, daß das Edikt in seiner ganzen Schärfe durchgeführt werden würde; als der Drohung die Ausführung folgte und die Christen wirklich zu Hunderten vor die Götter-

---

[1]) S. oben S. 49 f. [2]) Tertullian De pud. 1.

[3]) Nach Cyprian ep. 55, 20. 26 erhielten zu seiner Zeit die Ehebrecher eine Bußzeit und wurden dann wieder aufgenommen, während früher manche afrikanische Bischöfe den Ehebrechern überhaupt keine Gemeinschaft gegeben hätten (ep. 55, 21).

[4]) Vgl. unten die Synode von Elvira.

[5]) Über die decische Verfolgung und ihre Folgen für die Bußdisziplin vgl. unten Kapitel 7.

bilder geschleppt wurden, haben nicht viele Widerstand zu leisten vermocht. Die Gemeinden hatten große Scharen von Büßern in ihrer Mitte, sobald sie von der Verfolgung betroffen worden waren. Wir sind in diesem Fall durch den Briefwechsel Cyprians über alle Einzelheiten unterrichtet, wenigstens über das, was in Rom und Karthago geschah; und ähnlich wird es überall gewesen sein. Die Verhältnisse waren so verwirrt wie möglich. In beiden Städten fehlte der Bischof; der römische war gleich zu Anfang ein Opfer der Verfolgung geworden, der karthagische hatte sich durch die Flucht in Sicherheit gebracht. Die Märtyrer, die sich soeben den blutigen Kampfpreis errungen hatten, mischten sich ein in die Regierung der Gemeinden; unter den Klerikern bestanden Zwistigkeiten. Als der Bischof Cyprian nach einer Abwesenheit von fast anderthalb Jahren nach Karthago zurückkehrte und als in Rom ein neuer Bischof gewählt war, ordnete man die disziplinären Fragen noch im Sinne der kirchlichen Tradition. Man schloß die Christen, die wirklich geopfert hatten, von der Gemeinde aus[1]; sie sollten bis zum Ende ihres Lebens Büßer bleiben. Man verwies sie ausdrücklich darauf, daß sie ja bei einer neuen Verfolgung durch ein öffentliches Bekenntnis vor dem Richter ihre Verfehlung wieder gutmachen könnten[2]. Man wagte aber nicht, es darauf ankommen zu lassen. Als nach zwei Jahren unter der Regierung des Gallus eine neue allgemeine Verfolgung bevorzustehen schien, nahm man vorher in Karthago[3] alle Gefallenen wieder auf; etwas später tat man dasselbe auch in Rom[4]. Man hatte also das alte Gesetz über die Todsünden nunmehr an einem zweiten Punkte durchbrochen. Der Kampf, den die Bischöfe bei dieser Gelegenheit führten, für das apostolische Gesetz und für die kirchliche Überlieferung, ist, soweit wir ihn beobachten können, so ehrenvoll wie möglich gewesen, so daß wir beinahe vergessen, daß er mit einer Kapitulation geendigt hat.

In welcher Weise man sich fortan mit dem Dreitafelgesetz abfand, zeigen gegen Ende unseres Zeitraums die Kanones der Synode von Elvira, die kurz vor der diokletianischen Verfolgung stattgefunden haben muß. Man sieht alsbald, daß von einem Verfall der christlichen Sittenzucht nicht die Rede sein kann und daß das apostolische Gesetz noch in Kraft stand, wenn auch nicht in der alten starren Ausschließlichkeit. Das Gesetz über die Todsünden beherrschte noch immer das christliche Strafrecht. Die Bestimmungen des Konzils sind danach

---

1) Vgl. den Brief des römischen Klerus (Cyprian ep. 8, 2).
2) Cyprian ep. 8, 3; 19, 2; 24; 25; De lapsis 36.
3) Cyprian ep. 57, 1. 4) Cyprian ep. 68, 5.

geordnet: es stehen zu Anfang die Fälle der Idololatrie[1]), dann folgen die Fälle des Mordes[2]); und den fleischlichen Vergehen ist die große Mehrzahl der sich anschließenden Kanones gewidmet[3]). Das Bestreben, die alte Strenge in der Kirchenzucht aufrecht zu erhalten, ist unverkennbar. Ein eklatanter und grober Fall der Idololatrie ist unsühnbar — wobei man sich allerdings daran erinnern muß, daß die Synode von Elvira in einer Friedenszeit stattgefunden hat, als eine Verführung oder gar ein Zwang zum Opfer auf die Christen nur selten ausgeübt wurde. Wer als erwachsener Christ in einen Tempel geht und dort opfert, ist auf ewig von der Gemeinde ausgeschlossen[4]) und selbst das Zuschauen beim Opfern kann nur durch zehnjährige Buße gesühnt werden[5]). Einen wirklichen Mord würde die Synode ebenfalls mit immerwährendem Ausschluß bestraft haben; der Fall wird indes nicht erwähnt. Bezeichnend ist aber, daß man nicht jeden Totschlag als Todsünde ansah. Es wird ein Fall vorausgesetzt, der offenbar der Synode zur Entscheidung vorgelegt war, daß eine christliche Frau ihre Sklavin derartig geschlagen hatte, daß dieselbe an den Folgen der Mißhandlung starb. Die Frau soll, je nach den Umständen, fünf oder sieben Jahre Buße tun[6]) — man war also von einer mechanischen Anwendung des apostolischen Gesetzes zurückgekommen und betrachtete jedes Vorkommnis nach seinen besonderen Bedingungen. Man wird die Einsicht der Kirche deswegen nur rühmen können.

Bei weitem das schwierigste war das Unzuchtsgesetz. Es führte die Kirche fortgesetzt vor die diffizilsten Fragen, deren Entscheidung nur bei großer Menschenkenntnis möglich war. Hier stieß das Christentum in breiter Fläche mit der Antike zusammen. Für die schweren und groben Fälle von Unzucht bestand noch der alte Grundsatz, daß Fleischessünden auf ewig aus der Kirche ausschließen. Wenn Kleriker oder gelobte Jungfrauen sich verfehlen, gibt es für sie keinen Weg mehr zur Kirche[7]). Päderastie, Kuppelei und gewerbsmäßige Unzucht werden ebenso geahndet[8]); unverbesserliche Sünder erhalten keine Gnade, weder Männer noch Frauen[9]); und auch ganz schwere Einzelfälle von Sittenlosigkeit scheiden auf ewig von Gottes Barmherzigkeit: wenn eine verheiratete Frau die Ehe bricht und die Frucht ihres Ehebruchs tötet[10]) oder wenn sie ohne triftigen Grund ihren Mann verläßt, um einen anderen zu heiraten[11]). Dagegen beurteilte die Synode gewöhnliche Fälle, die alle Tage vorkamen, ver-

[1]) Elvira 1—3. [2]) Elvira 5. 6.
[3]) Elvira 7—9. 12—14. 17. 18. 31. 47. 59. 63. 64. 69—72.
[4]) Elvira 1. [5]) Elvira 59. [6]) Elvira 5.
[7]) Elvira 18. 13. [8]) Elvira 71. 70. 12. [9]) Elvira 7. 47. 64.
[10]) Elvira 63. [11]) Elvira 64.

hältnismäßig milde. Ein junges Mädchen, das gefallen war, wurde nach einem Jahr wieder aufgenommen, wenn ihr Verführer sie heiratete[1]; und selbst wenn sie mit anderen Männern verkehrt hatte, wurde ihr nur eine fünfjährige Bußzeit gesetzt[1]. Hatte ein junger Mann sich vergangen, so hatte er Aussicht auf Buße, nachdem er geheiratet hat[2]. Verheiratete Leute und Witwen, die einmal gefallen waren, mußten eine fünfjährige Buße auf sich nehmen[3] und konnten der Vergebung gewiß sein, wenn sie vor Ablauf der Bußzeit starben. Überhaupt ist zu bemerken, daß man ungern einen Christen sterben ließ, ohne ihm die volle Aufnahme in die Kirche gewährt zu haben. Der Büßer konnte darauf rechnen, auf dem Totenbett die Verzeihung vom Bischof zu erhalten, selbst wenn seine Bußzeit noch nicht abgelaufen war[4]. Das geschah in vielen Fällen, in denen man früher eine Vergebung für unmöglich erklärt hatte. Es war das eine Abschwächung der früheren Strenge, die aus seelsorgerlichen Motiven verständlich ist. Man wollte, soweit es möglich war, keinen Christen ohne Trost sterben lassen. So hatte auch schon Cyprian die Sünder auf dem Totenbett wieder in die Kirche aufnehmen lassen[5].

Wie sehr das apostolische Gesetz die Kanones von Elvira beherrscht, sieht man an den Fällen, die gegen mehrere Bestimmungen des Dreitafelgesetzes verstoßen. Sie werden besonders hart bestraft, weil sie eine zweifache oder gar dreifache Todsünde zu enthalten scheinen. Wird ein Mord durch Zauberei ausgeführt, so ist er unter dem doppelten Gesichtspunkt des Mordes und der Idololatrie zu beurteilen, also unsühnbar[6]. Wenn ein heidnischer Flamen, der Christ geworden ist, sein Amt aufs neue versieht, fällt er unter die Strafe der Idololatrie, des Mordes und des Ehebruchs[7]; und Eltern, die ihre Tochter an einen heidnischen Priester verheiraten, haben nicht nur gegen einen allgemeinen christlichen Grundsatz sich verfehlt[8], sondern sich vor allem der Idololatrie schuldig gemacht[9] — sie können keine Buße für ihre Verfehlung tun. Eine Frau, die ihrem Manne untreu war und die Frucht ihres Ehebruchs tötet, ist ebenfalls auf ewig auszuschließen, weil sie eine doppelte Todsünde begangen hat[10].

Man kann auf die Kanones von Elvira geradezu die Gegenprobe machen, indem man fragt, wie die Sünder bestraft wurden, die nicht in den Bereich des Dreitafelgesetzes zu ziehen waren; und man kommt dabei zu einem auffälligen Resultat. Denn solche Sünden werden

[1] Elvira 14. [2] Elvira 31. [3] Elvira 72. 69.
[4] Elvira 5. 9. 11. 13. 32. 37. 61. 68. 69. 72. [5] Cyprian ep. 18, 2; 55, 17.
[6] Elvira 6. [7] Elvira 1.
[8] Das Verbot der Mischehe s. oben Bd. 1, Exkurs 15.
[9] Elvira 17. [10] Elvira 63.

überhaupt kaum erwähnt. Es fehlen ganze Kategorien von Verfehlungen, die das öffentliche Leben nun einmal mit sich bringt. Bei Gemeinden, die sich aus den bürgerlichen Kreisen der Bevölkerung rekrutieren, vermißt man vor allem die Sünden im Handel und Wandel, Diebstahl und Unterschlagung, Lug und Trug; es scheint fast, als wenn derartige Fälle das bischöfliche Gericht nur selten beschäftigt haben, so oft sie vorgekommen sein mögen. Den Vätern von Elvira waren die Gesichtspunkte für ihre Strafgesetzgebung durch das Dreitafelgesetz gegeben und sie sind von einer gewissen Einseitigkeit nicht freizusprechen: was außerhalb dieses Rahmens lag, berücksichtigten sie nur dann, wenn ein grober Fall vor ihr Forum gebracht wurde.

Man sieht: das alte apostolische Gesetz von den drei Todsünden herrscht noch immer im Abendland und es bestimmt die christliche Bußdisziplin. Nur wird es nicht mehr mechanisch angewandt, indem man jeden Fall von Götzendienst, Hurerei und Mord als unsühnbar betrachtete. Man hatte gelernt, das Gesetz auf die Buntheit des wirklichen Lebens anzuwenden und beurteilte jede Verfehlung nach den besonderen Umständen. Das war der Weg, den die Kirche gehen mußte, wenn sie nicht rückständig bleiben wollte: sie mußte das apostolische Grundgesetz in einzelne Paragraphen umsetzen. Daß sie dabei zu milde geworden wäre, oder gar Spuren der Verweltlichung zeigte, kann man schwerlich sagen. Christengemeinden, die sich im wesentlichen aus erwachsenen Heiden rekrutierten und die über den Rahmen einer kleinen Hausgemeinde hinausgewachsen waren, konnten sich nicht fleckenlos erhalten. Daß aber der alte Geist des Ernstes und der Strenge noch lebendig war, zeigt die Kirche am Ende des dritten Jahrhunderts durch ihre Urteile über die Sünder. Wie sehr muß sie es verstanden haben, ihre Mitglieder mit Christi Geist zu erfüllen, wenn sie so energische Bestimmungen aufrecht erhalten konnte; und wie sehr muß sie die Sympathien der Bevölkerung für sich gehabt haben, wenn sie durch ihre harten Strafen die Heiden nicht abschreckte vor dem Eintritt in die Gemeinde.

Die Bußstufen.

Während das apostolische Gesetz über die Todsünden dem ganzen Orient — vielleicht mit Ausnahme von Ägypten — unbekannt geblieben ist, so hat in einigen Provinzen des Ostens die Bußdisziplin einen anderen Weg der Entwicklung eingeschlagen, den wir verfolgen können, wenn wir den Bußbrief des Gregorius Thaumaturgus in Neocaesarea mit den Bestimmungen der Synode von Ancyra ver-

gleichen. Gregor hat seinen Brief bald nach 254 geschrieben und die Synode von Ancyra tagte im Jahre 314. Wie übersehen demnach einen Zeitraum von fünfzig bis sechzig Jahren, wenn wir die beiden Schriftstücke vergleichen; es ist offenbar die Zeit, in der die Bußdisziplin Kleinasiens ihre eigenartige Entwicklung vollzogen hat, die in der Unterscheidung von verschiedenen Bußstufen besteht. Gregor hatte die Sünden und Verfehlungen im Auge, deren sich die christliche Bevölkerung von Pontus schuldig gemacht hatte, als die germanischen Stämme der Goten und Boraden dort ihre Raubzüge unternahmen. Christen hatten sich am Rauben und Plündern beteiligt oder waren gar zum Feinde übergegangen, Frauen hatten sich verführen lassen, und man hatte an den heidnischen Mahlzeiten teilgenommen. Gregor verfügt, daß die schlimmen Sünder, die Räuber und Überläufer, gänzlich aus der Gemeinde auszuschließen wären, auch am Hören, d. h. am ersten Teil des Gottesdienstes, dürften sie nicht teilnehmen[1]). Eine gelindere Strafe ist es, wenn der Sünder zum Hören zugelassen wird und als weitere Vergünstigung ist es aufzufassen, wenn ihm die Teilnahme am Gebet gestattet wird[2]). Daneben werden Büßer erwähnt, die knieend beten[3]); und es bleibt fraglich, ob sie mit jenen identisch sind, die nur zum Hören zugelassen werden, oder ob sie von ihnen als eine besondere Stufe zu unterscheiden sind; so daß es zweifelhaft ist, ob zwei oder drei Bußgrade zu konstatieren sind: als unterste Klasse die Hörer, welche den Katechumenen gleichgestellt waren und wie diese den Gottesdienst am Schluß der Predigt verließen; als zweite Klasse die Beter, welche am Gebet der Gemeinde teilnehmen durften, es aber knieend verrichten mußten; oder aber drei Klassen: die Hörer, die knieenden Beter und die stehenden Beter. Außerdem gab es schlimme Sünder, denen jede Beteiligung am Gottesdienst untersagt war, so daß man sie nicht einmal zu den Büßern rechnen kann.

Die Synode von Ancyra dagegen kennt drei Bußstationen, das Hören, das Knien und das Beten. Es ist damit die Teilnahme an den verschiedenen Abschnitten des Gottesdienstes gekennzeichnet. Die unterste Stufe der Büßer war nur zum ersten Teil des Gottesdienstes zugelassen, zum Hören des Schriftwortes und seiner Erklärung[4]). Die Büßer der zweiten Klasse durften auch dem zweiten Teil des Gottesdienstes, dem Gebet, beiwohnen; aber sich nur in knieender Haltung daran beteiligen, während die übrige Gemeinde stand und betete[5]). Die dritte Klasse durfte zwar die Gebete stehend mitsprechen[6]),

---

1) Gregorius Thaumaturgus Epistola canonica 2. 7. 8.
2) Gregor 9. 3) Gregor 8. 9. 4) Ancyra 4. 6. 9.
5) Ancyra 4. 5. 6. 7. 8. 9. 16. 24. 6) Ancyra 4. 6. 8. 9. 16. 24.

mußte sich aber vor der Eucharistie entfernen. Die Synode hatte es mit den Gefallenen aus der letzten großen Verfolgung zu tun. Zu der untersten Stufe, der der Hörer, wurde verurteilt, wer sich direkt mit dem Götzendienst befleckte, indem er am Opfer oder am Opfermahl teilgenommen hatte, ohne dazu gezwungen zu sein[1]), oder wer sich geradezu an der Verfolgung beteiligte[2]). Die zweite Stufe, das Knien, mußte jeder Büßer durchmachen, mehrere Jahre lang, je nach der Größe seines Vergehens; dann erreichte er das Recht, dem Gebet ohne Demütigung beiwohnen zu dürfen. Den Abschluß des Bußverfahrens bildete die Zulassung zur Eucharistie.

Vergleicht man die Bestimmungen von Ancyra mit denen Gregors, so ist zunächst deutlich, daß die unterste Station Gregors, der gänzliche Ausschluß aus der Gemeinde, fortgefallen ist. Die Kirche schloß niemanden mehr aus, der sich an sie wandte; sie traute es sich zu, die härtesten Sünder zu bekehren, allerdings in einem langen Bußverfahren, das bei schweren Vergehen einen guten Teil des Lebens umfassen konnte; bei ganz schweren, wie beim Morde, lebenslänglich dauerte[3]). Ferner muß bei den Kanones von Ancyra ein Unterschied zwischen den Stationen des Hörens und des Kniens gemacht werden, was bei Gregor mit Sicherheit nicht zu entscheiden war. Drittens werden von der Synode für die verschiedenen Fälle bestimmte Bußzeiten festgesetzt, die Gregor noch nicht kannte. Die Sünder büßen zwei, drei, sechs Jahre lang, ja bis zu zehn, fünfzehn und fünfundzwanzig[4]) Jahren, und nur in wenigen Fällen hatte der Bischof es in seiner Hand, die Bußzeit zu verlängern oder abzukürzen, nämlich in solchen, wo die entscheidende Frage war, ob der Sünder seine Gesinnung geändert habe[5]); während Gregor nur den Grad der Strafe bestimmte, nicht die Zeit derselben, die er in die Hand des Bischofs und der Gemeinde legte. Für diese Differenz mag aber die verschiedene Entstehungsart der beiden Schriftstücke entscheidend gewesen sein. Gregor gab seine Ratschläge an einen benachbarten und befreundeten Kollegen; die Synode stand als eine Versammlung von Bischöfen als eine höhere Instanz über den Gemeinden und konnte daher in einem anderen Tone reden. Dagegen ist es ein wesentlicher Fortschritt über Gregor hinaus, daß die Kanones von Ancyra zuerst ein System der abgestuften Wiederaufnahme zeigen. Die schlimmen Sünder müssen zunächst einige Zeit, gewöhnlich ein bis drei Jahre, hören, dann längere Zeit knien — das ist bei allen die längste Periode der Bußzeit — und endlich müssen sie noch kürzere Zeit in der üb-

---

1) Ancyra 1. 6. 2) Ancyra 9. 3) Ancyra 22.
4) Ancyra 21. 25. 16. 5) Ancyra 9. 16.

lichen Weise am Gebet teilnehmen und sich vor der Eucharistie der Gemeinde entfernen. Die Bußzeit ist eine stufenweise Annäherung an Gott, ein allmählicher Wiedereintritt in das Mysterium der Kirche; während Gregor je nach dem Grade der Verfehlung einen partiellen oder gänzlichen Ausschluß aus der Gemeinde vorschrieb und hinterher den Sünder wieder in die volle Gemeinschaft aufnahm.

Faßt man beide Entwicklungslinien ins Auge, die sich aus einem Vergleich des Briefes Gregors mit den Kanones von Ancyra ergeben, so kann man sagen, daß zunächst ein Kirchenrecht zu entstehen begann, das die Entscheidung über die Bestrafung des Sünders der Willkür des Bischofs entzog und an feste Paragraphen band, und daß zweitens der Gottesdienst der Schauplatz wurde, auf dem sich die Bußdisziplin abspielte. Die Teilnahme am Gottesdienst bedeutete die Mitgliedschaft der Gemeinde. Wer sich verfehlt hatte, wurde je nach dem Grade seiner Verfehlung stufenweise davon ausgeschlossen; im schlimmsten Fall wurde er auf die Stufe der Katechumenen zurückversetzt. Durch das Bußverfahren konnte er sich die Zugehörigkeit zu der Gemeinde aufs neue erwerben, indem er sich die Erlaubnis erwirkte, einem Teil des Gottesdienstes nach dem anderen wieder beiwohnen zu dürfen. Die Beteiligung am Gottesdienst dokumentierte zugleich den Grad der Zugehörigkeit zur Gemeinde. Das Ganze ist charakteristisch für den Orient, während die Ausbildung der Bußstationen vorläufig auch dort noch verschieden war. Denn wenigstens das ist deutlich, daß keineswegs der ganze Orient die Einrichtung der Bußstationen kannte. Ägypten ging in dieser Beziehung seinen eigenen Weg, der es sogar in nähere Berührung mit dem Abendland gebracht zu haben scheint[1]; die Didaskalia, die aus dem östlichen Syrien stammt, spricht zwar viel über das Bußverfahren, erwähnt aber nirgends Bußstationen und kennt sie offenbar nicht. Die stufenweise Aufnahme des Sünders scheint zu Hause zu sein in dem Gebiet, das durch die Wirksamkeit Gregors von Neocaesarea im Pontus sowie durch die Synode von Ancyra und Nicaea bestimmt ist, und sie scheint auf die kleinasiatischen Provinzen beschränkt geblieben zu sein.

Die Absolution.

Die kirchliche Sitte forderte überall von den Büßern, daß sich die Reue über die Sünde in ihrem äußeren Verhalten dokumentierte. Der Büßer mußte sich in Nahrung und Kleidung mit dem notwendig-

---

[1]) S. oben S. 125, Anm. 1.

sten begnügen. Sack und Asche war sein Gewand[1]), ein Bad durfte er nicht besuchen[2]). Er mußte Tag und Nacht Gott um Vergebung seiner Sünde anrufen[3]), mußte häufig fasten[4]) und viel Almosen an die Armen geben[5]). Zu den Gottesdiensten mußten die Büßer regelmäßig erscheinen; am Eingang der Kirche ihren Platz nehmen, vom eigentlichen Heiligtum ausgeschlossen, dort sich auf dem Boden wälzen und die Füße der Vorübergehenden umfassen[6]). Nach dem ersten Teil des Gottesdienstes, der Lektion und der Predigt, mußten sie mit den Katechumenen sich entfernen[7]): sie durften nicht mit der Gemeinde gemeinsam beten und an der Eucharistie nicht teilnehmen; ihre Gaben wurden am Altar vom Bischof nicht angenommen, und ebenso wurden ihnen die Wohltaten nicht zuteil, die der Gemeinde nach dem Gottesdienst ausgeteilt wurden. Jeder Gottesdienst brachte es den Sündern schmerzvoll zum Bewußtsein, daß sie von dem Volke Gottes ausgeschlossen waren.

Die Gemeinde aber ließ sie nicht aus den Augen. Die Presbyter nahmen sich der Sünder an, suchten sie in seelsorgerlichem Gespräch zur Erkenntnis ihrer Sünden zu bringen, leiteten ihre Buße auf den rechten Weg und weckten in den Verzweifelten die Hoffnung, daß sie doch noch in die Kirche wieder aufgenommen werden könnten[8]).

Dagegen suchte man sie vom Verkehr mit Laien möglichst abzusperren[9]). In dem gemaßregelten Sünder konnten leicht Gedanken entstehen, die an der Gerechtigkeit des bischöflichen Urteils zweifelten; andere Mißvergnügte konnten sich zu ihm gesellen, und die Bestrafung konnte somit der Anlaß zu einer Revolte gegen den Bischof werden. Denn es ist verständlich, daß sich viele Christen gegen die öffentliche Buße sträubten[10]), und daß daher jede Strafe, die gegen ein angesehenes Mitglied der Gemeinde ausgesprochen wurde, ein Risiko für den Bischof war. Der Episkopat scheint aber die Gemeinden derart in der Hand gehabt zu haben, daß man auch mit scharfen Forderungen durchdrang. Man nahm keinen Büßer in die Kirche wieder auf, der nicht die volle Buße geleistet hatte[11]) und man kontrollierte an jedem alle Zeichen der demütigen und bußfertigen Gesinnung.

---

[1]) Tertullian De paen. 9; Cyprian De lapsis 35. [2]) Tertullian De paen. 11.

[3]) Tertullian De paen. 9; der Brief der römischen Konfessoren (Cyprian ep. 31, 6); Cyprian De lapsis 35. [4]) Didaskalia 10, S. 55; Cyprian De lapsis 29.

[5]) Cyprian De lapsis 35. [6]) Tertullian De paen. 9; De pud. 13.

[7]) Didaskalia 10, S. 54; vgl. oben die Kanones Gregors und von Ancyra.

[8]) Vgl. den Brief des römischen Klerus (Cyprian ep. 8, 2) und Cyprian ep. 18, 2.

[9]) Didaskalia 15, S. 81. [10]) Vgl. Nicaea 325 c. 12.

[11]) Cyprian 64, 1: Eine afrikanische Provinzialsynode betonte, daß die Bußzeit voll und ernst zu erledigen sei. — De lapsis 30: Man legte Wert darauf, daß der Sünder sofort nach seinem Fall Reue gezeigt hatte, noch ehe das kirchliche Bußverfahren

War endlich die Zeit der Buße abgelaufen, so wurde der Sünder wieder in die Gemeinde aufgenommen. Es fand aufs neue eine feierliche Gerichtssitzung statt nach dem Schluß des Gottesdienstes[1]). Der Büßer wurde vom Diakon in die Versammlung der Gemeinde hereingeführt, er bekannte öffentlich seine Sünde, um derenwillen er ausgeschlossen worden war, bat unter Tränen die Kleriker und die Gemeinde um ihre Fürsprache, indem er ihre Knie umfaßte und ihre Füße küßte, und dann wurde die Besprechung des Falles noch einmal wieder aufgenommen. Jeder hatte dabei das Recht sich zu äußern, es wurde hin und her geredet, und schließlich fällte der Bischof seine Entscheidung, nachdem er sich mit dem Presbyterium besprochen hatte. Er ließ den Sünder an seinen Thron heranführen, legte die Hand auf sein Haupt, indem er Gott um die Vergebung seiner Sünden bat; die Gemeinde betete mit für den Sünder aus ihrer Mitte. Schließlich reichte der Bischof die Eucharistie[2]); sie war das Zeichen der völligen Kirchengemeinschaft. Wurde ein Büßer auf dem Totenbett wieder aufgenommen, so daß die anderen Akte in Wegfall kommen mußten, dann wurde ihm die Eucharistie gesandt als Pfand des Lebens und als Wegzehrung, die ihm die Hoffnung auf das ewige Leben wiederbrachte[3]). Darum war auf den Kelchen vielfach das Bild des guten Hirten angebracht: Christus bringt das verlorene Schaf zur Herde zurück[4]).

Die Bußdisziplin mußte mehr als alles andere dazu dienen, die Macht des Bischofs zu erhöhen. Wie ohne seinen Willen niemand in die Gemeinde eintreten konnte, da die entscheidende Funktion bei der Taufe, die Handauflegung, von ihm allein auszuführen war, so konnte auch ohne seine direkte Mitwirkung kein Sünder wieder aufgenommen werden. Der Bischof allein war imstande, durch den ihm innewohnenden Geist die Sünde im Namen Gottes zu vergeben: die Handauflegung konnte durch keinen anderen in gleicher Wirkung vollzogen werden[5]). Wenn bei der Wiederaufnahme eines Sünders es jedermann freistand, seine Meinung zu äußern[6]); der entscheidende Akt blieb doch dem Bischof vorbehalten. Wollte er einem Büßer Verzeihung gewähren, so konnte man ihn schwerlich daran hindern;

---

eingeleitet war. — Ep. 55, 23: Wer erst im Angesicht des Todes um Gnade bat und sonst keine Beweise bußfertiger Gesinnung gegeben hatte, wurde nicht wieder aufgenommen.

[1]) Didaskalia 7, S. 28; 10, S. 55.

[2]) Die Eucharistie als Zeichen der Wiederaufnahme bezeugen Cyprian ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2; 55, 13; 57, 2; De lapsis 15. 22; Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 44, 2ff.); Nicaea 325 c. 13.

[3]) Vgl. Dionysius in der vorigen Anm.

[4]) Tertullian De pud. 7. 10.

[5]) S. unten Exkurs 71.

[6]) Über die Mitwirkung der Gemeinde bei der Wiederaufnahme des Sünders vgl. Cyprian ep. 59, 15; 64, 1 und Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 10).

und wenn er sich weigerte, so konnte niemand ihn zwingen. Die fast unbeschränkte Disziplinargewalt gab seinem Ansehen den festen Boden unter die Füße und bekleidete sein Haupt mit der göttlichen Glorie eines Richters über ewiges Leben und Verdammnis jedes einzelnen in der Gemeinde.

Die Bestrafung des Klerus.

Die Bußdisziplin war zugleich das Mittel, durch das der Bischof seinen Klerus in Zucht halten konnte. Einen fortgesetzten Widerstand gegen seine Autorität konnte der Bischof als Straffall vor das kirchliche Gericht bringen; denn die Strafsachen der Kleriker wurden ebenso wie die der Laien öffentlich vor der Versammlung der Gemeinde behandelt[1]). Da der Kleriker ein Vorbild für die Gemeinde sein sollte[2]) und sein Amt ihn fortgesetzt mit den Heiligtümern des Gottesdienstes in Berührung brachte, wurden an sein Leben höhere Ansprüche gestellt als an das der Laien. Ein Kleriker, der sich verging, erhielt im allgemeinen eine strengere Strafe als der Laie im gleichen Fall[3]); andererseits genoß er den Vorzug, gegen Verleumdung besser gesichert zu sein als jener: wer als falscher Zeuge gegen einen Kleriker aufgetreten war, wurde besonders schwer bestraft[4]). Das Amt des Klerikers brachte es mit sich, daß bei ihm eine doppelte Strafe möglich war: er konnte seines Amtes enthoben oder aber ausgeschlossen werden. Durch die erste Strafe wurde er ein Laie, durch die zweite ein Büßer. Die Absetzung war die leichtere, die Exkommunikation die schwerere Strafe; man ließ niemals einen Kleriker in die Reihe der Büßer eintreten, solange er noch im Amte war oder nur die Aussicht hatte, das Amt aufs neue zu bekleiden. Bei einer schweren Sünde ging der Kleriker seines Amtes in der Regel verlustig[5]). Man

1) Vgl. Cyprian ep. 64, 1. 2) Das spricht ausdrücklich aus Elvira 65.

3) Vgl. Elvira 20; vgl. ferner 18 mit 31 und 69. 4) Vgl. Elvira 75 mit 74.

5) Noët wurde wegen seiner Irrlehre zunächst aus dem Klerus ausgeschlossen; später aber, nach zweimaligem Verhör durch das Presbyterium, wurde er aus der Gemeinde ausgestoßen (Hippolyt Ctr. Noët. 1). — Cyprian ep. 3: Ein Diakon hatte sich gegen seinen Bischof frech benommen; dieser teilte die Angelegenheit Cyprian mit. Cyprian riet, den Diakon abzusetzen oder auszuschließen, falls er sich nicht unterwerfe. — Ep. 64, 1: Ein Bischof hatte einen büßenden Presbyter wieder aufgenommen, ehe die Buße vollendet war. Ein anderer Bischof denunzierte den Kollegen beim Konzil, das den voreiligen tadelte. — Elvira 76: Kommt eine Todsünde eines Diakons nach der Weihe zutage, wird er auf 3 Jahre ausgeschlossen, wenn er selbst das Geständnis ablegte; wurde er überführt, dann 5 Jahre; nach Ablauf derselben erhält er die Laienkommunion. — Arles 314 c. 13: Wird einem Kleriker durch offizielle Aktenstücke nachgewiesen, daß er kirchliche Gegenstände in der Verfolgung ausgeliefert hatte, so wird er abgesetzt. — Nicaea 325 c. 2: Wird ein Kleriker von 2 oder 3 Zeugen einer schweren Sünde beschuldigt, wird er abgesetzt. — 18: Diakonen, die sich Rechte der Presbyter anmaßen, werden abgesetzt.

erinnere sich, daß mit dem Amte außerordentliche, häufig wiederkehrende oder gar regelmäßige Einnahmen verbunden waren[1]), und man wird es verstehen, wie schwer man einen Kleriker traf, wenn man ihn zur Laienkommunion verurteilte. Es war schon eine Strafe, wenn man ihm auf einige Zeit seine Einkünfte entzog[2]). Seit dem dritten Jahrhundert traten bei dem Klerus die Standesrücksichten in den Vordergrund; sie vermehrten auch die Straffälle. Man bestrafte die Kleriker, wenn sie in Sünde gefallen waren, aber auch, wenn sie die eigentümliche Würde ihres priesterlichen Amtes verletzt hatten[3]). Nicht nur die fleischliche Sünde machte unfähig zum Dienst am Altar[4]), sondern auch der rechtmäßige Verkehr mit der Gattin[5]). Dem Kleriker war vieles versagt und verboten, was dem Laien selbstverständlich gestattet war. Niemand erhob Einspruch, wenn ein Laie in eine andere Diözese übersiedelte. Tat aber ein Kleriker dasselbe, so wurde er abgesetzt[6]); er sollte sich nicht der Autorität seines Bischofs willkürlich entziehen.

Das Gericht über den Bischof.

Wie aber sollte man verfahren, wenn der allmächtige Gerichtsherr selbst, der Bischof, sich einer offenbaren Sünde schuldig gemacht hatte? Alle die Gesichtspunkte, welche eine strengere Behandlung des Klerus erforderten, galten von ihm in doppeltem Maße. Wenn der gewöhnliche Kleriker schon ein exemplarisches Leben führen sollte, so verschwand doch der einzelne unter den Dutzenden oder gar Hunderten von Personen, die den Klerus einer großen Gemeinde

---

1) S. oben S. 74 f.

2) Cyprian ep. 34, 4 verhängt über Kleriker, die in der Verfolgung geflohen waren, als vorläufige Strafe, daß sie an der *divisio mensurna* nicht mehr teilnehmen sollten; ep. 16, 4 droht er Presbytern mit Suspendierung vom Amt.

3) Cyprian 4: Ein Diakon, der mit einer geweihten Jungfrau zusammen lebte, war unter Billigung Cyprians abgesetzt worden. — Elvira 20: Kleriker, die Wucher treiben, werden abgesetzt und exkommuniziert; ebenso Arles 314 c. 12; nach Nicaea 325 c. 17 werden sie nur abgesetzt. — Elvira 65: Wer seine ehebrecherische Frau nicht sofort verstößt, ist auf ewig ausgeschlossen.

4) Elvira 18: Bischof, Presbyter oder Diakon, die ehebrechen, sind auf ewig ausgeschlossen; 30: Kommt der Ehebruch eines Subdiakons heraus, wird er abgesetzt. — Neocaesarea 1: Ein Presbyter, der des Ehebruchs oder der Hurerei überführt wird, wird ausgeschlossen. — 9: Gesteht ein Presbyter ein fleischliches Vergehen ein, das er vor der Weihe begangen hat, so bleibt er in seiner Stelle, darf aber nicht mehr opfern; 10: ein Diakon wird in gleichem Fall zum Diener degradiert.

5) Elvira 33: Wer als Kleriker den Verkehr mit seiner Gattin fortsetzt, wird abgesetzt. — Neocaesarea 1: Wenn ein Presbyter heiratet, wird er abgesetzt. — Über den Zölibat des Klerus und seine Motive s. oben S. 17 ff.

6) Arles 21: Wer in eine andere Diözese geht, ist abgesetzt; Nicaea 16 exkommuniziert ihn sogar, falls er sich weigert, zurückzukehren.

ausmachten — auf die Persönlichkeit des Bischofs waren aller Augen gerichtet. War der Kleriker einer wirklichen Einwirkung auf das Volk nur dann sicher, wenn er durch sein Leben seine Ermahnungen bekräftigte, so hatte der Bischof bei jedem Gottesdienst das Volk zu ermahnen, zu strafen und zu richten. Wenn der Dienst am Altar den Presbyter und selbst den Diakonen zu einem heiligen Leben verpflichtete, so hatte der Bischof täglich die eucharistischen Gebete zu sprechen und die Gaben Gott darzubringen. Aus dem Gottesdienst ergab sich der wichtigste Gesichtspunkt: an dem persönlichen Leben des Bischofs schien die Gemeinde mit ihrem Seelenheil interessiert zu sein. Konnten seine Gebete, die er für die Gemeinde sprach, Erhörung finden, wenn er unheilige Hände zu Gott emporhob? Nahm Gott sein Opfer an, wenn es ihm aus unreinem Herzen und mit schlechtem Gewissen dargebracht wurde?[1]) Der Heilige Geist konnte nur in einem reinen Gefäß seine Wohnung aufschlagen. Der Bischof verlieh aber jedem Christen den Heiligen Geist durch die Handauflegung bei der Taufe; er gab ihn aufs neue dem Sünder, wenn er ihn in die Kirche wieder aufnahm, und er weihte den Kleriker zu seinem Beruf ein bei der Ordination. Alle seine bischöflichen Handlungen waren an den Besitz des Geistes geknüpft. Ein unheiliger Bischof schien die Kirche ihrer Gnadenmittel zu berauben.

Für die Bestrafung eines Bischofs gab es mehrere Gesichtpunkte, die sich widersprachen, und aus denen sich erst allmählich eine ständige Gewohnheit, ein bestehendes Recht, entwickelt hat. Zunächst und vor allem war der Bischof von der Gemeinde gewählt worden[2]) und konnte demnach von der Gemeinde wieder abgesetzt werden. Das ist die ursprüngliche Situation, in der die alte Stellung des Bischofs als des gewählten Beamten der Gemeinde zutage tritt. Fanden die Handlungen oder Gesinnungen des Bischofs in irgendeiner Weise nicht den Beifall der Gemeinde, dann konnte man ihn in der Gerichtssitzung zur Rede stellen; und wenn auch eine geringfügige Strafe bei ihm ausgeschlossen war, so konnte der Bischof doch bei einer eklatanten und groben Verfehlung abgesetzt werden. Das war der ursprüngliche Zustand, der sich in abgelegenen Gemeinden lange Zeit erhalten zu haben scheint[3]).

---

[1]) S. oben S. 7, Anm. 1. [2]) Über die Bischofwahl s. unten Exkurs 37.

[3]) Cyprian ep. 67: Die Gemeinden in Legio-Asturica und in Emerita waren, nachdem ihre Bischöfe geopfert hatten, zu einer regulären neuen Bischofwahl geschritten, was Cyprian billigt. — Gesta apud Zenophilum 3. 5. 7: Ein abgesetzter Diakon in Cirta beschuldigte seinen Bischof Silvanus eines Vergehens aus der Zeit vor seinem Episkopat. Benachbarte Bischöfe machen ihren Kollegen auf die Gefahr, die ihm droht, aufmerksam, und wenden sich zugleich an den Klerus und die

Andererseits wirkte die Entwicklung der Verhältnisse dahin, den Bischof der Jurisdiktion seitens der Gemeinde zu entziehen. Faßte er sein Amt mit kräftigen und geschickten Händen an und waren ihm die Umstände einigermaßen günstig, dann erhob sich seine Persönlichkeit derart über die Gemeinde und den Klerus, daß er unantastbar zu sein schien. Wer sollte es wagen, den Mann anzugreifen, der täglich allen das Wort Gottes verkündigte und die dargebrachten Gaben austeilte, der am Altar als Priester fungierte und als Richter über das Wohl und Wehe der Sünder entschied, auf dem allein der Geist Gottes ruhte, der im Namen Gottes und an der Stelle Christi das Regiment führte? Er war in solchem Maße der Vater und Gebieter seiner Gemeinde, daß es unmöglich erscheinen mußte, ihn bei gegebener Gelegenheit in die Rolle des Angeklagten zu versetzen und seiner Würde zu entkleiden. In diesem Sinn wird Kallistus von Rom zu verstehen sein, wenn er den Satz aufstellte, daß ein Bischof auch im Falle einer Todsünde nicht abzusetzen sei[1]).

Es entwickelte sich demnach der neue Grundsatz, daß der Bischof nur von seinesgleichen gerichtet werden könne. Wenn sich das schon aus der Natur seines Amtes zu ergeben schien, so begünstigten die Verhältnisse ein derartiges Verfahren nicht minder. Seit dem dritten Jahrhundert wurde es üblich[2]), daß sich zu einer Bischofwahl die Bischöfe der benachbarten Städte einfanden. Unter ihrer Mitwirkung und ihrer Aufsicht wurde der neue Kollege gewählt und geweiht; sein Amt verlor damit den Charakter eines bloßen Gemeindeamtes; es war zugleich ein Kirchenamt. Dadurch verschob sich die Frage, wie ein Bischof zu bestrafen und abzusetzen sei. Hatte sich ein Bischof eines schweren Verbrechens schuldig gemacht, so benachrichtigte die Gemeinde die Bischöfe der Umgegend, die sich darauf zu einem öffentlichen Gericht über den Schuldigen und zu einer eventuellen Neuwahl einfanden[3]). Damit war schon die entscheidende Stimme bei dem Strafverfahren den Bischöfen gegeben. Als nun bald darauf

Senioren in Cirta (über die Senioren vgl. oben S. 40) mit der dringenden Bitte, die Angelegenheit beizulegen. Danach scheinen die Kleriker und Ältesten einer Gemeinde, wenn sie zusammenwirkten, eine Instanz über dem Bischof gewesen zu sein; allerdings wird nicht gesagt, daß sie ihn im Notfall absetzen könnten.

[1]) Hippolytus Philos. 9, 12. [2]) S. oben S. 11.

[3]) Cyprian ep. 68, 3 fordert Stephanus von Rom auf, er möge die Bischöfe in Gallien veranlassen, den Bischof Marcian von Arles aus der Kirche auszuschließen, weil er sich Novatian angeschlossen hatte. Stephanus möge ferner der Gemeinde in Arles mitteilen, daß ein neuer Bischof gewählt werden müsse. — Paul von Samosata, der Bischof von Antiochien, wurde von einer Synode abgesetzt, zu der sich Bischöfe aus einem großen Teil des Orients eingefunden hatten, von Pontus und Kappadozien an bis nach Palästina und Arabien; auch Alexandrien war eingeladen worden (Eusebius h. e. 7, 30). — Elvira 53 droht dem Bischof mit Absetzung durch seine Kollegen.

der Bischöfe der Provinz sich häufiger und dann regelmäßig zu versammeln begannen, so daß von einer Provinzialverfassung der Kirche gesprochen werden kann[1]), wurden die Strafsachen der Bischöfe der Provinzialsynode zugeschoben, wohin sie ihrer Natur nach zu gehören schienen. Damit war der Bischof der Jurisdiktion seiner Gemeinde endgültig entzogen[2]). Sie konnte gegen ihr Oberhaupt nur noch als Ankläger bei der Provinzialsynode auftreten.

Die Wirkung der Bußdisziplin.

Wenn man die Entwicklung der Bußdisziplin im zweiten und dritten Jahrhundert verfolgt, kann man leicht beobachten, daß die Anforderungen, welche die Kirche an ihre Gläubigen stellte, mit der Zeit geringer wurden und daß die Sünden mit immer leichteren Strafen gebüßt wurden. Um dies festzustellen, braucht man sich nur daran zu erinnern, daß im Westen das Gesetz über die Todsünden Punkt für Punkt ermäßigt worden ist: seit Kallist nahm man die Unzüchtigen wieder in die Gemeinschaft auf[3]), seit Cyprian und Kornelius auch die Abgefallenen[4]). Jede Ermäßigung fand allgemeinen Anklang und wurde der Folgezeit als Gesetz vererbt. Manches, was man in alter Zeit gebrandmarkt hatte, war später ohne weiteres erlaubt; den alten Grundsatz, daß der Christ nur eine Ehe im Leben schließen dürfe[5]), hatte man schon im Anfang des dritten Jahrhunderts derart gelockert, daß Tertullian sich die ironische Übertreibung gestatten durfte, die Kirche sehe den Grundsatz der Monogamie als häretisch an, weil die Montanisten ihn hochhielten[6]).

Die Momente, welche das Nachlassen der Disziplin bedingten, sind schon mehrfach berührt worden. Sie ergeben sich aus der Ausbreitung des Christentums mit logischer Konsequenz. Die Gemeinden waren in beständigem Anwachsen begriffen. Aus kleinen Gemeinschaften, in denen der Bischof wie ein Hausvater walten konnte, waren in den großen Städten Gemeinden von Zehntausenden geworden[7]), in denen man die Kontrolle über die einzelnen längst aus der Hand gegeben hatte. Man konnte nicht mehr jeden, der den Eintritt

[1]) Über die Entstehung der Provinzialsynoden s. unten.

[2]) Schon Kornelius von Rom setzte die drei italienischen Bischöfe ab, die Novatian geweiht hatten. Für zwei von ihnen bestellte er gar Nachfolger, ohne die Gemeinden zu fragen (Eusebius h. e. 6, 43, 10).

[3]) S. oben S. 128 f. [4]) S. oben S. 130.

[5]) Über die Monogamie s. oben Bd. 1, Exkurs 14.

[6]) Tertullian De monogamia 2. — Die Synode von Neocaesarea (ca. 320) 3 bestimmte: Die Bußzeit der in wiederholter Ehe lebenden ist bekannt; guter Wandel und Glaube kann dieselbe abkürzen.

[7]) Über den Umfang der Gemeinden s. unten Kapitel 7.

in die Kirche begehrte, auf seine Motive prüfen und ebenso wenig hatte man das Leben aller Christen vor Augen: man mußte sich damit begnügen, die Straffälle zu verhandeln, die zur Anzeige gebracht wurden. Je größer die Gemeinden wurden, um so schwerer waren sie von der Notwendigkeit der urchristlichen Disziplin zu überzeugen und dazu machten die Sekten in zunehmendem Maße Konkurrenz. Der Bischof konnte sicher sein, daß, wenn er ein hervorragendes Mitglied seiner Gemeinde zu schwerer Buße verurteilt hatte, alsbald die Häresie ihre Hände nach dem Ausgestoßenen ausstreckte und ihn für sich zu gewinnen suchte. Gewiß ein starkes Motiv für den Bischof, den Bogen nicht zu überspannen. Angesichts dieser Verhältnisse wundert man sich, daß die Disziplin nicht in ganz anderer Weise zurückgegangen ist, als es tatsächlich der Fall ist. Wir bemerken zwar ein Nachlassen, aber doch in geringem Maße und in unwesentlichen Punkten. Die Durchbrechung des Gesetzes über die Todsünden erscheint uns mehr in dem Lichte, daß die Kirche es verstanden hat, sich den tatsächlichen Verhältnissen des Lebens anzupassen, auf die das alte Dreitafelgesetz in seiner Starrheit wenig einzugehen schien. Was hatte es zu bedeuten, wenn der Totschläger früher sieben Jahre Buße tun mußte, später fünf Jahre[1]) — es ist aller Ehren wert, daß die Kirche noch im vierten Jahrhundert so streng strafen konnte und strafte. Nach der diokletianischen Verfolgung sind die Gefallenen nicht viel weniger in Zucht genommen worden als nach der decischen, trotz ihrer großen Menge[2]). Offenbar war in den Gemeinden der Geist der urchristlichen Zucht noch lebendig. Man hatte das Bewußtsein, sich selbst zu beflecken, wenn man die Sünder nicht in scharfe Zucht nahm[3]). Cyprian kann gelegentlich seiner Gemeinde das Lob erteilen, daß sie häufig eine strengere Behandlung der Büßer gefordert hätte, wenn er sie wieder aufgenommen habe[4]). Wo das der Fall war, waren allerdings die Rollen auf das Beste verteilt. Die Gemeinde wachte über sich selbst und der Bischof konnte die Strenge zügeln und sich den Ruf eines milden und gütigen Richters verdienen: ein ebenso vortreffliches Zeugnis für die Gemeinde wie für den Bischof. Ähnliche Verhältnisse scheinen nicht selten gewesen zu sein. Die syrische Didaskalia fordert ebenfalls die Bischöfe zu einer milden Behandlung der Sünder auf und wendet sich dabei gegen eine Partei innerhalb der Gemeinde, welche die Strenge befürwortete[5]). Es ist die Partei

---

[1]) Ancyra 314 c. 25. — Vgl. ferner 21: Frauen, welche bei unehelicher Schwangerschaft an sich selbst den Abort vollzogen hatten, wären nach „der früheren Bestimmung" bis zum Tode ausgeschlossen worden, nunmehr sollten sie 10 Jahre Buße tun.

[2]) S. unten Kapitel 7.

[3]) Didaskalia 5, S. 19; Cyprian ep. 67, 3.

[4]) Cyprian ep. 59, 15.

[5]) Didaskalia 6, S. 21.

der Alten, welche die Kirche vor der Verweltlichung schützen wollten und in der Gegenwart ihre Ideale nicht mehr verwirklicht fanden. Die Bischöfe waren die Führer in der Fortentwicklung, auch der Bußdisziplin, und sie fanden das retardierende Moment in der Gemeinde. Damit war die beste Gewähr für die Gesundheit der Entwicklung gegeben.

Wenn es in der damaligen Zeit eine Moralstatistik gegeben hätte, würde es als ein sicheres Resultat vor aller Augen gestanden haben, daß keine Religion unter ihren Bekennern so wenige Verbrecher und eine so geringe Anzahl von unehelichen Geburten, Ehescheidungen und Selbstmorden aufzuweisen hatte wie das Christentum[1]). Denn es gab keine andere Gemeinde, die ihren Mitgliedern eine so systematische Erziehung zuteil werden ließ, und so strenge Sittenzucht bei allen Verfehlungen übte; und die Folgen derselben waren allgemein bekannt. Mit der Zeit mußte diese Sittenstrenge der Mission notwendig zugute kommen.

Die alten Ideale von der Reinheit der Gemeinde der Heiligen waren, ebenso wie in der Kirche, in manchen Sekten lebendig. Und die kleinen Gemeinschaften waren in der Regel imstande, eine noch strengere Sittenzucht aufrecht zu erhalten. Die Montanisten sahen in ihrer Disziplin den Beweis für die Wahrheit der Botschaft ihrer Propheten[2]) und von der kleinen Gemeinde des Hippolytus in Rom wissen wir ebenfalls, daß sie auf ihre Strenge stolz war und sich damit der Gemeinde des Kallistus gegenüberstellte[3]). Freilich verrät uns gerade Hippolytus, daß der Gegner größere Erfolge hatte als er[3]). In derselben Weise werden sich nicht selten kleine häretische Gemeinschaften als die allein echten Überreste des alten Christentums vorgekommen sein.

Der Novatianismus.

Eine prinzipielle Bedeutung bekam die Frage der Bußdisziplin durch das Schisma des Novatian. Der Ursprung des Schisma war auch diesmal eine zwiespältige Bischofswahl. In der Verfolgung des Decius war als eins der ersten Opfer der Bischof Fabian von Rom gefallen, am 20. Januar 250. Die römische Gemeinde hatte nicht gewagt, zu einer Neuwahl zu schreiten, solange die Verfolgung währte. Wa-

[1]) Minucius Felix 35, 6 betont, daß man in den Gefängnissen Christen nur dann fände, wenn sie ihres Glaubens wegen dorthin gebracht wären. — Origenes Ctr. Celsum 3, 29: „Vergleicht man die Gemeinden Gottes, denen Christus Lehrer und Erzieher geworden ist, mit den Volksmassen, unter denen sie wohnen, dann sind sie wahre Himmelslichter in der Welt."

[2]) S. oben S. 42 f. [3]) Vgl. Hippolyt Philos. 9, 12.

rum sollte man den Staat reizen, sich aufs neue des Oberhauptes der Gemeinde zu bemächtigen? Während der Sedisvakanz hatte das Kollegium der Presbyter und der Diakonen die Regierung der Gemeinde in die Hand genommen; unter ihnen ragte der Presbyter Novatian hervor[1]). Als man nach vierzehn Monaten zur Bischofswahl zusammentrat, hatte er die begründete Hoffnung, gewählt zu werden, und er war sehr enttäuscht, als statt seiner der Presbyter Kornelius als römischer Bischof aus der Wahl hervorging. Der große Teil der Gemeinde hatte Kornelius gewählt, und die meisten der anwesenden Bischöfe — nicht weniger als sechzehn[2]) — hatten zugestimmt. Die Weihe des Gewählten wurde in ordnungsmäßiger Weise vollzogen.

Waren bei der Wahl Unregelmäßigkeiten vorgekommen oder bot die Person des Kornelius Anlaß zu ernsten Einwänden, jedenfalls glaubte Novatian das Spiel noch nachträglich gewinnen zu können. Er ließ sich trotz Kornelius von der Minorität der Gemeinde wählen, und wußte drei italische Bischöfe zu bewegen, daß sie ihm die bischöfliche Ordination erteilten[3]). Sein Anhang war freilich sehr klein. Fünf Presbyter waren auf seiner Seite[4]) — die römische Gemeinde hatte aber sechsundvierzig Presbyter[5]). Die drei Bischöfe, die ihn weihten, hatte er aus entfernten Orten Italiens zusammensuchen müssen, und er mußte sich dabei mit recht ungebildeten Persönlichkeiten begnügen[6]). Was seiner Opposition Kraft gab, war die Unterstützung der Konfessoren, die das Ansehen, das sie sich in der Verfolgung erworben hatten, für Novatian in die Schanze schlugen[7]). Offenbar war er ein gebildeter Mann[8]) und ein unantastbarer Charakter, er war schon als theologischer Schriftsteller hervorgetreten. Selbst einer seiner späteren Gegner gab ihm das Zeugnis, daß er ein auserwähltes Rüstzeug gewesen wäre, wenn er in der Kirche geblieben wäre[9]). Vielleicht hoffte er durch seine persönliche Überlegenheit Kornelius beseitigen zu können, vielleicht rechnete er auf seine auswärtigen Beziehungen; denn er hatte mehrfach im Namen des intermistischen Regiments Schreiben an andere Bischöfe verfaßt, und schließlich hatten doch die Kollegen in den großen Metropolen der

[1]) Cyprian ep. 55, 5: Novatian korrespondiert im Namen der Interimsregierung (Cypr. ep. 30). — Nach Harnack Abh. f. Weizsäcker S. 17ff. ist auch ep. 36 von Novatian verfaßt. [2]) Cyprian ep. 55, 24.

[3]) Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 9).

[4]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 20). [5]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 11).

[6]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 9).

[7]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 5); Cyprian ep. 46.

[8]) Cyprian ep. 55, 24 spricht von Novatians *philosophia* und *eloquentia*.

[9]) Ps. Cyprian Ad Novatianum 1.

Christenheit darüber zu entscheiden, wer römischer Bischof sein sollte, Kornelius oder Novatian. Nach einigem Schwanken[1]) stellte sich Cyprian von Karthago auf die Seite des Kornelius, trotz aller Mühe, die sich Novatian gab, den ihm persönlich gewogenen, angesehensten Bischof des Abendlandes auf seine Seite zu ziehen[2]); Dionysius von Alexandrien folgte[3]). Es war nach kurzer Zeit zu sehen, daß es mit dem Novatianismus im Abendland schlecht stand. Der einzige Bischof von Bedeutung, der mit ihm Gemeinschaft hielt, war Marcian von Arles, und auch er stand damit allein in Gallien[4]). Die geringen Erfolge wirkten auf die Umgebung Novatians zurück und gaben Kornelius Kraft zu festem Auftreten. Eine römische Synode von sechzig Bischöfen schloß Novatian aus der Kirchengemeinschaft aus, als einen Schismatiker[5]). Cyprian und Dionysius hielten ihre Stellungnahme nicht geheim. Ein Presbyter und einige Konfessoren traten zu Kornelius über[6]), selbst einer der Bischöfe, die Novatian konsekriert hatten, fiel von ihm ab[7]). Er sah seinen Anhang zusammenschmelzen und mußte zu äußersten Mitteln greifen, den Rest zu behalten. Es kam vor, wenn er die Eucharistie austeilte, daß er sich von jedem einzelnen einen Schwur leisten ließ auf den Leib und das Blut des Herrn, daß er nicht zu Kornelius abfallen wollte[8]). Es nützte nichts, daß er kleine Gemeinden von Gesinnungsgenossen in Afrika und anderwärts gründete[9]). Seine Anhänger wurden aus der Kirche verwiesen, die befreundeten Bischöfe wurden abgesetzt und an ihrer Stelle andere gewählt[10]). Der Novatianismus im Abendland war eine kleine schismatische Gemeinschaft, die sich von anderen ihresgleichen nur durch die imponierende Persönlichkeit ihres Führers unterschied.

Anders stand es im Orient, wenigstens im Anfang. In Phrygien, der Heimat des Montanismus, fand Novatian viele Sympathien[11])

---

[1]) Cyprian ep. 48.

[2]) Novatian schickte an Cyprian eine Gesandtschaft, bestehend aus einem Presbyter, einem Diakonen und zwei Laien, mit Brief und mündlicher Botschaft. Cyprian wies sie einfach ab (ep. 44, 1).

[3]) Eusebius h. e. 6, 44ff.

[4]) Cyprian ep. 68.

[5]) Eusebius h. e. 6, 43, 2.

[6]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 6); Cyprian ep. 49.

[7]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 10).

[8]) Kornelius (Eusebius h. e. 6, 43, 19).

[9]) Cyprian ep. 59, 5.

[10]) Cyprian ep. 68.

[11]) Noch im vierten Jahrhundert war Phrygien ein Hauptsitz des Novatianismus. Das Martyrologium syriacum notiert unter dem 27. Juli einen Bischof Theophilus, Philippus und 5 andere Märtyrer aus der Partei der Novatianer in Laodicea Phrygiae. — In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fand in dem Dorfe Pazus an den Quellen des Sangarius eine novatianische Synode statt, von der Sokrates h. e. 4, 28 und Sozomenus 6, 24 berichten. — Aus der Nähe von Laodicea stammen auch die beiden novatianischen Inschriften, die W. M. Ramsay, Luke the Physician S. 400f.

Es scheint, als ob viele Bischöfe in Kappadozien, Zilizien, Phönizien und Palästina ihm zugestimmt hätten[1]). Der Bischof der dritten großen Metropole der Christenheit, Fabius von Antiochien, trat auf seine Seite[2]). Es war ein großer und bedeutender Anhang. Die Bischöfe von Tarsus und der beiden Caesarea, in Kappadozien und in Palästina, luden Dionysius von Alexandrien zu einer Synode nach Antiochien[3]), wo die Sache Novatians auf der Tagesordnung stand. Aber eben in dieser Zeit erfolgte ein Umschlag. Als Kornelius schon nach zwei Jahren gestorben war und in Lucius, dann in Stephanus seinen Nachfolger erhalten hatte, stellte der größte Teil der orientalischen Bischöfe mit ihnen die Gemeinschaft her und ließ Novatian fallen, so daß nach wenigen Jahren die Kirche im ganzen sich über den Novatianismus in Übereinstimmung befand. Italien und Afrika, Ägypten und Palästina, Syrien, Arabien und Mesopotamien, Pontus und Bithynien[4]) hatten ihn abgelehnt. Was übrig blieb, waren vereinzelte Gemeinden und zersprengte Häuflein hier und da; es war freilich genug, um den Widerstand dauernd aufrecht zu erhalten. Es gab noch im vierten und fünften Jahrhundert viele novatianische Gemeinden im Orient; bis auf die Zeit des Arius scheint der Novatianismus die gefährlichste und verbreitetste Sekte gewesen zu sein[5]). Das Herz der Bewegung war wohl noch lange Zeit Phrygien und seine Nachbarschaft[6]).

Die Parole des Novatianismus war von Anfang an die strenge Bußdisziplin[7]). Schon bei der Bischofwahl des Jahres 251 war die entscheidende Frage gewesen, wie sich der Neugewählte zu den Büßern stellen würde. Denn in der römischen Gemeinde harrten damals noch alle, die sich während der Verfolgung des Decius eines Abfalls schuldig gemacht hatten, des Urteilsspruches; es kam ungemein viel auf die Persönlichkeit des neuen Bischofs an. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegen hier die Gründe, warum Novatian nicht gewählt wurde. Die Büßer klopften stürmisch an die Pforte der Kirche, sie hatten in der Gemeinde Sympathien und Unterstützung. Auf die Konfessoren, die bei anderen Gelegenheiten eine milde Behandlung der Gefallenen befürwortet hatten, war diesmal in Rom nicht zu rechnen: sie standen

publizierte. — In Phrygien stieß der Novatianismus mit dem Montanismus zusammen; s. oben S. 51. Diese beiden Bewegungen, die beide ein Stück Urchristentum konservieren wollten und in der Praxis oft zusammentrafen, charakterisieren das Christentum der kleinasiatischen Landschaften.

[1]) Vgl. Eusebius h. e. 6, 46, 3 mit 7, 5, 1.

[2]) Eusebius h. e. 6, 44, 1.

[3]) Eusebius h. e. 6, 46, 3.

[4]) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 5, 1).

[5]) Kaiser Konstantin forderte die Novatianer zur Bekehrung auf. Er nennt sie unter den häretischen Gemeinschaften an erster Stelle (Eus. V. C. 3, 64).

[6]) S. oben S. 147, Anm. 11.

[7]) Cyprian ep. 68.

im Gegenteil mit Cyprian von Karthago im Bunde, dem für den Abfall vom Glauben keine Strafe hart genug zu sein schien. Da konnte nur der neue Bischof helfen, wenn man zu einem milden Urteilsspruch kommen wollte. Was man von ihm verlangte, war keine Kleinigkeit. Er sollte den Büßern zuliebe einen Staatsstreich begehen, indem er das apostolische Gesetz aufhob, das denen, die sich mit Götzendienst befleckt hatten, die Kirche verschloß, und er sollte dies Wagnis vollführen im Gegensatz und, wenn nötig, im Kampfe mit der nächstbefreundeten Kirche in Afrika, über deren Gesinnungen man unterrichtet war, und unter dem Widerspruch der Konfessoren in der eigenen Gemeinde. Man verlangte und bedurfte für diese Aufgabe einen Mann, der mit weitgehender Milde in der Beurteilung der Sünden die Kraft und die Geschicklichkeit verband, seine Meinung durchzusetzen. Die römische Gemeinde wollte einen Bischof, wie es ein Menschenalter vorher Kallistus gewesen zu sein scheint, der trotz des lauten Widerspruches aus Rom und Karthago die Sünder gegen das sechste Gebot wieder in die Kirche aufnahm[1]). Es ist kaum anders möglich, als daß während der vierzehn Monate langen Sedisvakanz die Frage der neuen Bischofswahl im Vordergrund des Interesses der Gemeinde stand und daß man, als es endlich zur Wahl kam, wußte, worauf es ankam. Unter dieser Beleuchtung verlor Novatian seine Chancen. Mochte er sonst in jeder Beziehung der beste Kandidat für die römische Kathedra sein: für die nächstliegende Aufgabe, wie man sie in der Gemeinde auffaßte, war er nicht zu brauchen. Daß man ihn richtig beurteilte, sollte die Zukunft zeigen. So hatte Novatian, als es zur Wahl kam, nur eine kleine Minorität der Gemeinde auf seiner Seite, unter ihnen allerdings die Konfessoren.

Wir wissen gerade soviel von den näheren Umständen bei dieser Bischofswahl des Jahres 251, daß wir es lebhaft bedauern, nicht noch mehr zu wissen. Vor allem wüßten wir gern, welche Wege Kornelius eingeschlagen hat, um das Vertrauen der Gemeinde zu gewinnen. Ob er Versprechungen vor der Wahl gemacht hat oder ob er die persönliche Garantie zu leisten schien, daß er den Gefallenen entgegen kommen würde, steht dahin. Die Novatianer sagten ihm nach, er wäre selbst ein Gefallener gewesen, da er sich eine Bescheinigung von der Behörde erkauft hätte, die ihm sein Opfer bestätigte; also nach dem feststehenden Sprachgebrauch ein *libellaticus*. Auch hätte er mit Bischöfen, die das Opfer wirklich vollzogen hatten und demnach *sacrificati* waren, Gemeinschaft gehalten[2]). Wenn diese Beschuldigungen auf Wahrheit beruhten, wäre seine Wahl allerdings

[1]) S. oben S. 128 f. [2]) Cyprian ep. 55, 10.

verständlich, freilich wenig ehrenvoll für die römische Gemeinde, die, um für die Gefallenen eine milde Behandlung zu erreichen, einen Mann zum Bischof wählte, dem durch sein Vorleben seine Stellungnahme vorgezeichnet war, obgleich er eben durch seine Vergangenheit unfähig war, gewählt zu werden. Auch würde unter dieser Voraussetzung das Vorgehen Novatians, das sonst einem gesetzten und klugen Mann nicht ohne weiteres zuzutrauen ist, bis auf den letzten Rest verständlich sein. Er hätte es, wie im Grunde die ganze Christenheit tat, für eine Unmöglichkeit gehalten, daß ein Gefallener wie Kornelius Bischof einer großen Gemeinde werden könne, und hätte sich deswegen zum Gegenpapst aufgeworfen, um später die Erfahrung zu machen, daß man mit sittlicher Entrüstung nicht das Schwergewicht übermächtiger Verhältnisse bekämpfen kann. Ebenso war es ein Menschenalter vorher dem Hippolytus in Rom ergangen, als er sich gegen Kallistus zum Bischof wählen ließ[1]). Man ist des öfteren versucht, die novatianischen Beschuldigungen gegen Kornelius für Wahrheit zu halten; überdies macht Kornelius zuweilen den Eindruck, als wenn er kein gutes Gewissen bei der Sache gehabt hätte[2]). Als der Gegner Cyprians, Felicissimus, aus Karthago nach Rom kam und ihm mit einer Anklage vor der Gemeinde drohte, ließ sich Kornelius einschüchtern. Aber das alles sind freilich keine Beweise. Wer will heute noch festzustellen wagen, was von den Beschuldigungen, die bei jenem erbitterten Wahlkampf erhoben wurden, auf Wahrheit beruht. Und Cyprian wenigstens glaubte zu wissen, daß sie sich widerlegen ließen[3]).

Der Episkopat des Kornelius hat die römische Gemeinde wahrscheinlich enttäuscht, da er die Hoffnungen, die auf ihn gesetzt waren, nicht zu rechtfertigen vermochte. Wenn man erwartet hatte, daß er die Gefallenen unter leichten Bedingungen wieder aufnehmen würde, so tat er das keineswegs. Man weiß nicht: stand er unter dem Einfluß seines Kollegen Cyprian von Karthago oder sah er sich genötigt, dem Novatianismus Konzessionen zu machen, jedenfalls setzte die römische Synode in Übereinstimmung mit der afrikanischen fest, daß nur die *libellatici* wieder aufgenommen werden sollten, die *sacrificati* nicht, außer auf dem Sterbebett und auch dann nur, wenn sie alle Zeichen der echten Buße gezeigt hätten[4]). Die große Menge der Büßer war und blieb ausgeschlossen, wenn man sie auch nicht ganz ohne Hoffnung ließ, indem man sie auf eine eifrige Buße verwies. Es wird Kornelius an Milde nicht gefehlt haben, wohl aber an Klug-

1) Vgl. Hippolyt, Philos. 9, 12.
2) Vgl. Cyprian ep. 59, 2.
3) Cyprian ep. 55, 10.
4) Cyprian ep. 55, 17.

heit und Kraft, seiner Meinung zum Siege zu verhelfen, wenn die Verhältnisse ungünstig waren.

Wenn dem Kornelius aus seiner Behandlung der Gefallenen Schwierigkeiten erwuchsen, so konnten sie doch Novatian nicht zugute kommen. Denn er und seine Gruppe machten kein Hehl daraus, daß sie eine noch strengere Behandlung der Büßer wünschten. Er wollte alle Gefallenen, auch die *libellatici*, von der Gemeinschaft der Kirche ausschließen[1]). Aber war dies eine Parole, die genügend war, um ein Schisma zu begründen? Es läßt sich nicht leugnen: wenn die Opposition gegen Kornelius nicht in persönlichen Vorwürfen ihre Kraft hatte, dann fehlte eigentlich ein durchschlagender Grund, der der Kirchenspaltung ihr Recht gab vor den Augen unparteiischer Beurteiler. Ob man das Vergehen der *libellatici* etwas milder oder strenger beurteilte, war eine untergeordnete Frage der Disziplin. Die Billigkeit sprach dafür, die *sacrificati* von den *libellatici* in der Art der Bestrafung zu unterscheiden. Bei dem großen Gewicht, das man auf den Akt der Befleckung mit dem Götzendienst legte, konnten die tatsächlich Gefallenen nicht mit denen auf eine Stufe gestellt werden, die einen krummen Weg gegangen waren, um der Befleckung zu entgehen. Sie verdienten Strafe, weil sie nicht den Bekennermut gezeigt hatten, den Christus von den Seinen forderte; aber sie waren von den anderen weit zu trennen, die Tischgenossen des Teufels geworden waren. Es schien ein übertriebener Standpunkt zu sein, wenn Novatian die *libellatici* mit den *sacrificati* auf ewig ausschließen wollte. Die Gegner konnten auch darauf verweisen, daß die Novatianer nicht konsequent wären. Wenn die Kirche seit der Zeit des Kallistus selbst Ehebrecher in die Zucht nahm und ihnen nach vollbrachter Buße die Kirche wieder öffnete, wenn sie im übrigen gegen Betrüger nicht übermäßig streng war, so hatten die Novatianer in diesem Punkte keine andere Auffassung[1]); sie standen ebenfalls innerhalb der Tradition der Kirche und hießen alles gut, was bis zur Wahl des Kornelius geschehen war. Wenn sie nun behaupteten, daß die Kirche befleckt werde dadurch, daß sie Sünder in ihrer Mitte dulde[2]), so konnte man ihnen entgegenstellen, daß auch sie nicht ohne Flecken wären, da sie Ehebrecher und Betrüger gegebenenfalls aufnehmen würden und vielleicht schon aufgenommen hatten.

Schon nach zwei Jahren, im Jahre 253, traten Ereignisse ein, die dem Novatianismus endgültig sein Gepräge gaben. Zunächst starb im Juni dieses Jahres Kornelius; an seiner Stelle wurde Lucius zum römischen Bischof gewählt, der dann schon im Jahre 254 einen Nach-

[1]) Cyprian ep. 55, 26. [2]) Cyprian ep. 55, 27.

folger in Stephanus bekam. Damit war der Novatianismus endgültig dazu verurteilt, eine schismatische Bewegung zu bleiben. Wenn es zur Zeit des Kornelius vielleicht noch möglich scheinen konnte, daß die römische Gemeinde sich seiner entledigen und sich Novatian zuwenden würde, so war Kornelius nunmehr aus der römischen Bischofliste nicht mehr zu entfernen, nachdem er gestorben war und zwei Nachfolger erhalten hatte. Damit wird es zusammenhängen, daß in diesen Jahren sich viele Bischöfe der orientalischen Kirchen von Novatian abwandten und mit Rom Frieden schlossen[1]). Sie sahen ein: die Geschichte hatte dem Kornelius Recht gegeben. Fortan fehlte dem Novationismus ein gutes Stück seiner Zugkraft, da der römische Bischof, dem man so viel Schlechtes nachsagte, gestorben war und der Märtyrertod seine Sünden zugedeckt hatte. Zur selben Zeit aber bekam das Schisma durch andere Ereignisse die Möglichkeit, seine prinzipielle Stellung der Großkirche gegenüber zu verstärken. In demselben Jahre 253 hatte angesichts der Verfolgung des Gallus die Kirche die Gefallenen aus dem Jahre 250 wieder aufgenommen. Zuerst tat die Synode von Karthago diesen Schritt[2]), in Rom folgte man ihrem Beispiel schon in den nächsten Jahren[3]). Jetzt konnte Novatian behaupten, daß die katholische Kirche Abgefallene wieder aufnehme, während er niemanden in seiner Gemeinde dulde, der den Götzen geopfert hätte. Die lange ersehnte Parole war endlich da. Man konnte der Kirche vorhalten, daß sie im Gegensatz gegen alle Tradition handle. Man hatte einen Rechtstitel und ein Mittel zur Propaganda, und in der Kirche war Idealismus genug vorhanden, daß man des Eindrucks solcher Vorwürfe sicher sein konnte. Einige Briefe, die Novatian in diesen Tagen seiner Gemeinde in Rom schrieb, um durch das schriftliche Wort die Stimme des Predigers zu ersetzen, lassen uns einen Blick in ihren Bestand tun: es scheint eine musterhafte kleine Gemeinde gewesen zu sein[4]). Es scheint das Bestreben Novatians gewesen zu sein, in der Bußdisziplin den Standpunkt der Urkirche wieder zu erreichen, um dem Vorwurf der Inkonsequenz zu entgehen und die Kluft zwischen seiner Gemeinschaft und der katholischen Kirche zu vergrößern. Wir wissen wenigstens, daß seine Anhänger nur eine einmalige Ehe anerkannten und die *digami* ebenso wie die *lapsi* aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen[5]). Da sie an der

---

1) S. oben S. 148. 2) Cyprian ep. 57, 1. 3) Cyprian ep. 68, 5.

4) Es sind die Schriften De cibis judaicis, De spectaculis und De bono pudicitiae. In der letztgenannten Schrift c. 2 spendet er seiner Gemeinde das Lob.

5) Nicaea 325 c. 8: Novatianische Kleriker, die zur katholischen Kirche übertraten, mußten schriftlich versprechen, mit *digami* und Gefallenen Gemeinschaft halten zu wollen.

Tradition der Kirche festhielten, behaupteten sie, die allein echte Kirche zu sein; um sich einen Namen zu geben, nannten sie sich die Kirche der Katharer[1]; so vermieden sie den Ketzernamen der Novatianer, der ihnen vom Anfang gegeben worden war[2]. Ihre große Gemeinschaft nahm an den Geschicken der Kirche teil, die ihr durch das Verhalten des Staates bereitet wurden, an den Verfolgungen und dem schließlichen Siege. Auf der Synode von Nicäa war der novatianische Bischof von Konstantinopel, Acesius, anwesend. Der Kaiser Konstantin zog ihn ins Gespräch, freute sich über seine Zustimmung zu den nicänischen Beschlüssen und fragte, warum er sich nicht der Kirche anschließe. Acesius verwies auf die Begebenheiten zur Zeit des Decius und erklärte, daß man keinen Todsünder zur Kirche zulassen dürfe. Man sollte die Sünder zur Buße auffordern, aber kein Priester dürfe die Verzeihung aussprechen.: das sei Gottes Sache. Der Kaiser gab ihm die bekannte Antwort: Nimm dir eine Leiter, Acesius, und steige allein in den Himmel[3], und brachte damit zum Ausdruck, wie wenig der urchristliche Idealismus in eine Zeit paßte, in der sich die Kirche eben anschickte, der großen Masse der Bevölkerung ihre Tore zu öffnen.

5. Die kirchliche Wissenschaft.

Das Neue Testament.

Im Gottesdienst gebrauchte die Kirche noch immer dieselben Heiligen Schriften, die sie vom Judentum geerbt und sich angeeignet hatte, und die ihr selbst in ihrer ältesten Zeit erwachsen waren: die Bücher des Alten und des Neuen Testaments, die Propheten und die Apostel. Man hätte der Kirche keinen besseren Wunsch mit auf den Weg geben können als den, daß alle die guten Geister ihrer geistesmächtigen Zeit ihre Leitsterne und Führer bleiben möchten; und das ist geschehen. Im Bewußtsein der Gemeinde verwischte sich die Erinnerung an die Autoren, welche die Schriften des Neuen Testaments verfaßt hatten; selbst der große Unterschied zwischen den Heiligen Schriften der Juden und denen der Kirche glich sich aus; man verlor das Bild der historischen Entwicklung aus den Augen, deren Dokumente die einzelnen Bücher und Briefe

[1] Der Name Katharer wird gebraucht von Eusebius h. e. 6, 43, 1; Nicaea 8. — Auf der einen Inschrift bei Ramsay a. a. O. S. 400 (vgl. oben S. 147, Anm. 11) bezeichnen sich die Novatianer als *ἡ ἁγία καὶ καθαρὰ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία*, auf der zweiten als „die heilige Kirche Gottes der Novatianer".

[2] Cyprian ep. 73, 2 sagt *Novatianenses;* Ps. Cyprian Ad Novat. 2: *Novatiani.*

[3] Sokrates h. 1, 10; Sozomenus h. 2, 32.

waren: sie alle zusammen waren der Kirche die Heilige Schrift, die göttlichen Urkunden[1]). Das ist ein Prozeß, der sich in der Geschichte der Religionen wiederholt hat. Aus dem lebendigen Gotteswort, das durch den Mund der begeisterten Führer zu den ersten Generationen der Gläubigen sprach, wurde ein heiliger Kodex, der die Reste der großen Zeit umfaßte und konservierte. Man erklärte das Zeitalter, das man soeben durchlebt hatte, für klassisch, indem man es für unmöglich hielt, daß jemals eine Zeit wiederkommen würde, die sich mit ihm an Bedeutung messen könne. Man leistete mit der Kanonisierung der Heiligen Schriften allen folgenden Generationen den unschätzbar großen Dienst, daß man ihnen mit den Schriften der alten Zeit diese selbst lebendig erhielt. Wie das Bild Jesu aus den Evangelien herausstrahlt, wo nur immer die Bücher der Evangelisten gelesen und erklärt werden, so ist der Geist des Paulus und des Johannes lebendig in allen Kirchen, so weit sie nicht ganz verknöchert oder versumpft sind.

Unsere neutestamentlichen Schriften lagen schon alle vor, als die katholische Kirche sich bildete, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die spätesten unter ihnen ragen in diese Zeit hinein; aber die Merkmale des bischöflichen Zeitalters trägt keine Schrift des Neuen Testaments an sich. Man sammelte die vier Evangelien, von denen doch jedes für einen bestimmten Kreis der Kirche geschrieben worden ist, und hatte fortan allgemein vier verschiedene Erzählungen vom Leben Jesu nebeneinander im gottesdienstlichen Gebrauch; weit entfernt, sich daran zu stoßen, fand man das vierfache Evangelium bald so selbstverständlich wie die vier Jahreszeiten, die vier Windrichtungen oder die vier Temperamente. Eine größere Anzahl von gleichwertigen Evangelien scheint es überhaupt nicht gegeben zu haben, wenn man von jenen älteren Quellenschriften absieht, die eben durch unsere Evangelien aufgehoben werden sollten[2]). Das Hebräerevangelium, das man vielleicht hier noch anreihen könnte, war seines judenchristlichen Charakters wegen für die Kirche nicht zu brauchen[3]). Im übrigen hat die Kirche alles erhalten, was es an Evangelienschriften in den heidenchristlichen Gemeinden gab. Die Anordnung, welche wir den Evangelien geben, scheint schon im Altertum die gewöhnliche gewesen zu sein, obwohl Abweichungen nicht selten sind. Matthäus steht vornean, weil er wegen seiner prächtigen Erzählungsweise am meisten gebraucht

---

1) Über die Namen der H. Schrift s. oben Bd. 1, Exkurs 17.

2) Über die Quellen unsrer Evangelien s. oben Bd. 1, S. 20 ff.

3) Über das Hebräerevangelium s. oben Bd. 1, S. 235 f.

wurde; wenn Johannes die letzte Stelle innehat, so scheint sich darin die Erinnerung bewahrt zu haben, daß er der jüngste Evangelist ist. Wo man die Evangelisten nach dem Range ordnete, stand er an zweiter Stelle, vor Lukas und Markus[1]). Der Bibelforscher sieht in den vier Schriften die Geschichte der Evangelienschreibung in den heidenchristlichen Gemeinden vor sich: von dem nüchternen und wahrhaftigen Markus zu den reicheren Matthäus und Lukas, von denen der eine besser erzählt, der andre besser stilisiert; bis zu Johannes, der seine drei Vorgänger benutzt, aber weniger Wert legt auf den historischen Bericht als auf die Auffassung und Anschauung. Im Kanon der Kirche stehen sie unterschiedslos nebeneinander. An die Evangelien schloß sich die einzigartige Apostelgeschichte, welche den Bericht der Evangelien über die Entstehung und ersten Schicksale der Religion fortsetzt.

Von Paulus sammelte man die großen Schreiben an seine Gemeinden, die durch ihren Umfang und ihre Bedeutung zum bleibenden Gebrauch bestimmt zu sein schienen. Sie sind nach ihrer Größe geordnet; das war ein einfaches und natürliches Prinzip, durch das man allen etwaigen Wünschen dieser oder jener Gemeinde, den an sie selbst gerichteten Paulusbrief durch einen bevorzugten Platz im Kanon auszuzeichnen, den Boden entzog. Die Briefe an seine Schüler Timotheus und Titus schloß man an, weil sie die wertvollen Fingerzeige über die Verfassung der Gemeinden enthalten. Daß das nicht alles ist, was Paulus an Briefen geschrieben hat, ist bei einem so regen Geiste, wie der Apostel war, selbstverständlich: in einzelnen Fällen können wir noch nachweisen, daß Briefe existiert haben, die wir nicht mehr besitzen: ein Brief an die Gemeinde in Laodicea und wahrscheinlich zwei Briefe an die Korinther sind uns verloren. Außer den großen Sendschreiben hat aber gewiß noch eine reichhaltige private Korrespondenz des Apostels bestanden, die bis auf den kleinen Rest verschwunden ist, der durch den einzigen Brief an Philemon repräsentiert wird. Man nahm ihn auf, weil er das Verhältnis des christlichen Herrn zum christlichen Sklaven in so musterhafter Weise zu beleuchten schien. Was untergegangen ist, wären für den Historiker vielleicht wertvolle Urkunden für die Biographie des Apostels; wieviel fertiger und feiner ausgeführt stände wohl seine Gestalt vor uns, wenn uns das alles erhalten wäre; im Gemeindegottesdienst glaubte man es nicht brauchen zu können. Vermutlich war von den Gemeinden selbst schon eine unbewußte

---

[1]) Über die Reihenfolge der Evangelien vgl. Zahn, Gesch. d. neutestamentlichen Kanons Bd. 2, 1, S. 364ff.

Auslese des Besten vollzogen worden, indem man das eine im Gottesdienst gebrauchte, und das übrige unbeachtet ließ. Die gottesdienstlichen Schriften wurden in den Kirchen oder von ihren Vorstehern aufbewahrt; man fertigte von ihnen gut lesbare Exemplare, die für langjährigen Gebrauch berechnet waren. Waren neue Gemeinden gegründet, so wurden sie mit Abschriften versehen. Was aber nicht im gottesdienstlichen Gebrauch war, wurde vergessen und ging unter. Im richtigen Augenblick fehlte, wie so oft, der wissenschaftliche Sammler, und das Interesse für Reliquien war nicht stark genug, um die literarische Hinterlassenschaft des großen Apostels zu erretten. Wir müssen uns an den Briefen des Paulus genügen lassen, aus denen die Kirche des zweiten Jahrhunderts ihre Erbauung schöpfte.

Eine schwierige Frage war, wie man sich zur Offenbarung des Johannes verhalten sollte. Sie war ein Stück ältesten Christentums, das in einer altüberlieferten jüdischen Form den Geist der alten Zeit der Kirche in sich beschloß, die heiße Erwartung des Endes aller Dinge und des herrlichen Reiches Christi auf Erden. Ihre literarische Form wurde den Gemeinden mit der Zeit unverständlich, die Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem kühlte sich ab; die alte Schrift konnte aber leicht den Anlaß geben, die alte Zeit wiederaufleben zu lassen und die Gegenwart zu gefährden. War es nicht besser, sie fallen zu lassen? Es wäre beinah geschehen. Als die Kirche den Montanismus bestritt, geriet auch die Schrift des Propheten Johannes in Gefahr. Um das Jahr 200 schrieb der Römer Gajus eine Schrift gegen sie, in der er zu beweisen suchte, daß sie den Evangelien widerspreche[1]; um sie gänzlich zu diskreditieren, behauptete er sogar, daß sie den Häretiker Kerinth zum Verfasser habe[2]. Er fand aber seinen Gegner in Hippolytus[3], und dieser scheint es gewesen zu sein, der die Apokalypse gerettet hat, wenigstens für das Abendland. Im Orient wurde die Offenbarung des Johannes im allgemeinen nicht zu den Heiligen Schriften gerechnet.

Umgekehrt erging es dem Hebräerbrief, den der Westen nicht anerkennen wollte, obwohl er wahrscheinlich in Italien seine Adressaten gehabt hat und schon im ersten Jahrhundert dort eifrig gelesen worden ist[4]. Das zweite und dritte Jahrhundert ist ihm weniger günstig gewesen. Obwohl wir keine Nachricht über den Streit be-

---

[1] Vgl. Hippolytus Kapitel gegen Gajus.
[2] Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 25, 2).
[3] Vgl. Hippolytus Kapitel gegen Gajus.
[4] Der erste Klemensbrief zitiert den Hebräerbrief.

sitzen, der seine Entfernung zur Folge hatte, können wir doch wohl mit Gewißheit sagen, daß es die bekannte Stelle im sechsten Kapitel gewesen ist, die ihn in Mißkredit brachte, dieselbe Stelle, die ihm später Luthers Zorn zuzog und ihm in der Bibel der lutherischen Kirche einen schlechten Platz verschaffte. Gegen den Satz, daß eine Buße nach der Taufe unmöglich sei, kämpfte die abendländische Kirche seit dem zweiten Jahrhundert[1]). Zuerst gestand man durch den Mund der Propheten eine einmalige Buße für jeden Christen zu; als man dann, unter dem Einfluß einer Gegenbewegung, die Todsünden davon ausnahm, durchlöcherte man diese Bestimmung Stück für Stück, bis das ganze Gesetz gefallen war. Eine Schrift aber, die in so scharfer Form den altchristlichen Grundsatz aussprach, daß es eine Sündenvergebung nach der Taufe nicht mehr geben könne, wollte man nicht im Kanon der Kirche haben. Der Hebräerbrief ist im Kampf um die Bußdisziplin gefallen. Im Orient hatte man das Dreitafelgesetz nicht; darum sind dort die Kämpfe der Gemeinden für ihre Büßer nicht so lebhaft gewesen, und der Hebräerbrief konnte erhalten bleiben.

So hatte fortan der Kanon im Orient wie im Okzident seine Besonderheiten, jeder hatte sein Manko und jeder seine Spezialität, die Offenbarung des Johannes und den Brief an die Hebräer. Auch sonst gab es viele Verschiedenheiten, je früher, desto mehr. Die syrische Didaskalia erkennt sechs Evangelien an, nämlich außer unsern vieren das des Petrus und das der Hebräer. Das Petrus-Evangelium, das mit unsern Evangelien nicht auf die gleiche Linie zu stellen ist[2]), hatte in Syrien-Zilizien noch mehr Verehrer[3]). Im Westen wurde lange der Hirt des Hermas hochgehalten; andre urchristliche Schriften, wie die Taten des Paulus, die Offenbarung des Petrus[4]), der Brief des Barnabas und die Lehre der Apostel hatten jede ihren Kreis von Lesern. Aber überall arbeiteten die Bischöfe auf das Ziel hin, das in unserm Neuen Testament vorliegt. Sie traten in Synoden zusammen[5]) und korrespondierten miteinander, tauschten aus und glichen aus, entfernten die Besonderheiten und verbreiteten das von vielen Anerkannte noch weiter. Das Resultat war schon im dritten Jahrhundert, daß in den meisten Gemeinden vorhanden waren die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn Briefe des Paulus, der erste Johannesbrief und der erste

[1]) Den Kampf um die Bußdisziplin s. oben S. 124 ff.

[2]) Die Fragmente des Petrus-Evangeliums sind häufig zusammengestellt worden; vgl. z. B. Preuschens Antilegomena und Henneckes Neutestamentliche Apokryphen.

[3]) Vgl. Serapion von Antiochien (Eusebius h. e. 6, 12, 3ff.).

[4]) Vgl. Henneckes Apokryphen.

[5]) Tertullian De jejunio 13.

Petrusbrief; über den Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes war der Orient und der Okzident verschiedener Meinung; der Jakobusbrief und die kleinen katholischen Briefe waren nur an einigen Orten bekannt und anerkannt[1]). Die übrige Erbschaft des Urchristentums behandelte man als einen Anhang zum Kanon, der im Gottesdienst nicht gebraucht wurde, aber privatim gelesen werden durfte. Das war ein guter Mittelweg, auf dem man es vermied, alte berühmte Schriften zu verdammen, und sie doch vom Gottesdienst ausschloß, für den sie nicht mehr geeignet waren.

Das Resultat der Kanonsgeschichte ist bewunderungswürdig. Man kann fast auf allgemeine Übereinstimmung rechnen, wenn man sagt, daß sich kein Buch im Neuen Testament befindet, das dieses Platzes unwürdig wäre, und daß wir außerhalb des Neuen Testaments keine altchristliche Schrift kennen, die wir dort vermissen. Welche Schwierigkeiten sind wohl zu überwinden gewesen, ehe es zu diesem Resultat kam. Wir hören von einem Kampf um das Johannesevangelium, von einem Angriff[2]) und einer Verteidigung desselben[3]). Vergleicht man Johannes mit den andern Evangelien, so springt die große Verschiedenheit der Erzählungsweise und des schriftstellerischen Zwecks in die Augen. Und da die Gnostiker den Johannes besonders hochschätzten[4]), versteht man, daß die Kirche ihre Bedenken hatte, das Evangelium den andern zuzuzählen. Welche Fülle von Segen wäre aber der Kirche verloren gegangen, wenn sie dies Buch hätte entbehren müssen. Und auf der andern Seite: Welche Zurückhaltung hat die Kirche bewiesen, wenn sie die alten Taten des Paulus zurückwies, die in so vortrefflicher Weise dem Bedürfnis nachkamen, den aus seinen gewaltigen Briefen bekannten Apostel mit einer Biographie zu versehen, die ausführlicher und etwas romantischer ist als die kurzen Berichte der Apostelgeschichte und die doch die Apostelgeschichte gar nicht verdrängen will. Man hatte ein instinktives Gefühl für das Echte und das Unechte, in einem Zeitalter, das von literarischer Kritik weit entfernt war. Der Briefwechsel zwischen dem König Abgar von Edessa und Jesus, der uns als eine alberne Fälschung erscheint, wurde von Eusebius in seine Kirchengeschichte wörtlich aufgenommen[5]), und die Edessener schützten ihre Stadt damit gegen die Anstürme der Perser; aber ins Neue Testament ist die Reliquie nicht gekommen. Man hat also zu scheiden

---

1) Vgl. Eusebius h. e. 3, 25. 2) Epiphanius h. 51, 3ff.

3) Auf der Statue des Hippolytus ist eine Schrift verzeichnet *Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, deren Titel auch sonst genannt wird; vgl. Achelis Hippolytstudien S. 4ff. 4) S. oben Bd. 1, S. 259. 5) Eusebius h. e. 1, 13.

gewußt zwischen den Worten Jesu in den Evangelien und seinem „echten“ Brief an den König von Edessa. Welcher außerordentlichen Beliebtheit erfreute sich das Buch des Hermas noch lange Zeit nach seiner Entstehung; als der Episkopat längst die Prophetie verdrängt hatte, und die Worte der Propheten vergessen waren, scheint dieser Prophet im Plauderton so etwas wie ein christliches Volksbuch im Abendland gewesen zu sein[1]; er saß dadurch fest im Herzen des Volkes, daß er eine zweite Buße nach der Taufe allen verkündete, die danach verlangten[2]. Man hat ihn trotzdem vom gottesdienstlichen Gebrauch ausgeschlossen. Welches feine Unterscheidungsvermögen setzt es voraus, wenn man die fremdartige Offenbarung des Johannes annahm und die ansprechenden Visionen des Hermas verwarf. Man konnte so sichere Griffe tun, weil man den religiösen und sittlichen Gehalt der Schriften immer aufs neue erprobte, wenn man sie im Gottesdienst vorlas und auslegte. Was sich da bewährte, wurde erhalten; das Minderwertige verschwand von selbst.

Die junge katholische Kirche hat sich den Dank aller folgenden Generationen von Christen verdient, daß sie das Erbe ihrer großen Vergangenheit so gut schützte und bewahrte. Wir bewundern ihre Kritik, die das Gute und Echte von minder Gutem sonderte, und sind ihr nicht weniger dankbar für die Pietät, mit der sie uns die Denkmäler des Altertums unverletzt erhielt. Man ist nur in der Kirche des syrischen Ostens dazu übergegangen, aus den vier Evangelien eine Evangelienharmonie herzustellen[3], die den Bedürfnissen des Gottesdienstes besser entsprach als die vier getrennten Schriften, indem sie die peinlichen Widersprüche zwischen ihnen beseitigte. Das Interesse der Kirche an einem einheitlichen, widerspruchslosen Leben Jesu ist offenkundig. Hätte die Kirche aber diesem aktuellen Bedürfnis so weit nachgegeben, wie es die Syrer taten, so würden wir den Einblick in die Geschichtsschreibung vom Leben Jesu entbehren müssen, die wir dem Umstande verdanken, daß wir vier verschiedene Rezensionen des Evangeliums besitzen; und daran ist nicht nur der Forscher, sondern jeder Christ interessiert, der ein lebendiges Interesse für die Person Jesu hat. Als der Häretiker Marcion den Kanon der Heiligen Schriften für seine Gemeinden herstellte, hat er mit kräftigen Schnitten vom Text derselben alles entfernt, was ihm nicht zu passen schien[4]. Die Kirche ist pietätvoller gewesen. Sie hatte eine solche Ehrfurcht vor dem heiligen

---

[1]) Vgl. die Polemik des Muratorischen Fragments Z. 73ff.
[2]) S. oben Bd. 1, S. 187, Anm. 1. [3]) Über das Diatessaron Tatians s. oben Bd. 1, S. 258.
[4]) Den Kanon Marcions s. oben Bd. 1, S. 259.

Text, daß sie ihn konservierte, wie er überliefert war. Wir haben an keiner Schrift des Neuen Testaments einen Beweis dafür, daß man ihren Text aus kirchlichen Gesichtspunkten rezensierte, als man ihn in den Kanon der Kirche aufnahm.

Der Biblizismus.

Mit dem Kanon der Heiligen Schriften erbaute sich die Kirche ein Postament, auf das sie sich selbst stellte. Es war ihr Stolz und der Titel ihres Rechts, daß sie auf dem Boden der Schrift stand. In der Bibel glaubte sie alles verzeichnet zu haben, was im Himmel und auf Erden für sie von Bedeutung war. Jeder Gottesdienst begann mit der Verlesung umfangreicher Abschnitte aus den Heiligen Schriften, und daran schlossen sich die Ermahnungen und Betrachtungen des Predigers an. Es gab kein Thema, das nicht auf Grund der Heiligen Schrift zu behandeln war: der Prediger mußte nur die nötige Kenntnis der heiligen Urkunden sich erworben haben und tief genug in ihren Geist und Sinn eingedrungen sein. In welcher Weise man das tat, kann man an den Testimonien Cyprians sehen. Sie sind eine umfangreiche Exzerptensammlung zu praktischen Zwecken, offenbar vor allem als Vorbereitung für die Predigt gedacht. Alle praktischen und theoretischen Fragen, die dort zur Behandlung kommen konnten, werden durch passende Schriftstellen beleuchtet. Apologetik und Polemik gegen Juden und gegen Heiden, über die Pflichten der Christen gegenüber den Brüdern und gegen die kirchlichen Vorgesetzten, über das Leben des Christen in der Öffentlichkeit und im Hause, über die rechte Stellung zum Staat und zur Obrigkeit, über Enthaltsamkeit und Weltgenuß, über Sünden und Tugenden, über Gottesdienst und Sakramente, über Gottvertrauen und Überwindung des Todes, über Gott, Christus, den Antichrist und den Teufel — über alles und jedes sind die einschlägigen Schriftstellen gesammelt, vorläufig noch in buntester Mischung, in einem Schatzkasten, in den der Prediger bei jeder Gelegenheit hineingreifen konnte. Cyprian war ziemlich spät ein Christ und dann sehr bald Bischof geworden; andre, die eine längere Vorbereitungszeit durchmachen konnten, ehe sie zu öffentlichem Auftreten und zur Lenkung einer Gemeinde gezwungen waren, mögen einen solchen Schatz in ihrem Gedächtnis gehabt haben. Aber es scheint doch, als ob andre die Präparation Cyprians praktisch gefunden und seine Sammlung sogar fortgesetzt hätten.

Man gewöhnte sich bald daran, die Bibel als ein Gesetzbuch zu gebrauchen, als ein heiliges Gesetz, mit dem man die Einrichtungen

der Kirche rechtfertigte. War es notwendig, neue Bestimmungen zu schaffen, so suchte man nach entsprechenden Worten Jesu oder der Apostel, die auf den vorliegenden Fall zu beziehen waren, oder man ermittelte analoge Situationen im Leben des alttestamentlichen Volkes, um die neue Verfügung mit der Glorie eines alten Herkommens und eines göttlichen Befehls zu umkleiden. Man faßte noch immer die christliche Gemeinde als die Nachfolgerin der alttestamentlichen Theokratie auf: dort waren Hohepriester, Priester und Leviten gewesen, hier waren der Bischof, die Presbyter und die Diakonen ihre Nachfolger. Man gab der Anschauung Folge, indem man selbst die alten Titulaturen übernahm, und demgemäß bei feierlicher Gelegenheit von dem christlichen Hohenpriester und den christlichen Leviten sprach[1]). Andrerseits faßte man die Diakonen als Nachfolger jener Siebenmänner in Apostelgeschichte 6 auf; das war durchaus richtig; aber man folgerte weiter, daß eine Gemeinde, um dem biblischen Vorbild zu genügen, nur sieben Diakonen haben dürfe, und ging selbst in großen Gemeinden über die Siebenzahl nicht hinaus, wo doch eine größere Anzahl von Armenpflegern wünschenswert gewesen wäre[2]): das biblische Vorbild mußte das praktische Bedürfnis zum Schweigen bringen. An andern Orten scheint der Vergleich der Presbyter mit den Aposteln dazu geführt zu haben, daß man die Zwölfzahl der Mitglieder als kanonisch für das Presbyterium ansah[3]). Gemäß den Worten des Paulus 1. Timotheus 3 und Titus 1 nahm man keinen zweimal Verheirateten in den Klerus auf[4]). Über dem Institut der kirchlichen Witwen stand die Vorschrift 1. Timotheus 5. Man hielt daran fest, nur einmal Verheiratete anzustellen[5]), und selbst die unpraktische Bestimmung, keine Witwe vor dem sechzigsten Jahr anzunehmen, ließ man nicht fallen, wenigstens in der Theorie nicht[6]). Das Osterfasten ist ausgegangen von dem Wort Jesu Markus 2, 20 und Parallelen. Seit es kirchliche Sitte geworden war, hielt man es für die unverbrüchliche Pflicht des Christen, diesen einen Fasttag zu beobachten[7]), während jede andre Art des Fastens in das Belieben des einzelnen gestellt war, auch das uralte Wochenfasten[8]), da es nicht auf einem Wort des Herrn beruhte. Als man ein vierzigtägiges Osterfasten daraus machte, tat man es nach dem Vorbild des Elias, des Moses und Jesu selbst[9]). Man beendete das

1) Cyprian ep. 59, 4. 2) Vgl. Prot. Real.-Enz. Bd. IV, S. 14ff.
3) S. oben S. 15, Anm. 2.
4) Über die zweite Ehe s. oben S. 18. — Tertullian Ad ux. 1, 7.
5) Tertullian Ad ux. 1, 7. 6) Tertullian De virg. vel. 9. — S. oben S. 26.
7) Tertullian De jej. 2; Didaskalia 21, S. 105. 8) S. oben S. 83.
9) Matth. 4, 2; Exodus 34, 28; 1. Kön. 19, 8. — S. oben S. 83.

Fasten in der Osternacht, während die Gemeinde in der Kirche versammelt war; Dionysius von Alexandrien untersuchte die Auferstehungsberichte, um genau bestimmen zu können, in welcher Stunde das Fasten aufhören und das fröhliche Osterfest beginnen müsse[1]). Die Feier des Pfingsttages geht auf Apostelgeschichte 2 zurück[2]); bald folgte die Feier des Himmelfahrtsfestes auf Grund von Apostelgeschichte 1. Die täglichen Gebetszeiten um die dritte, sechste und neunte Stunde wurden ebenfalls aus der Apostelgeschichte begründet[3]), und es scheint so, als wenn sie wirklich dort ihren Ursprung hätten: in gelegentlichen Erwähnungen dieser Stundenzahlen. Tertullian kannte Christen, die sich nach dem Beten auf ihr Ruhebett setzten, weil sie es in einer Vision des Hermas so fanden[4]). Das Gesetz über die Todsünden, das die Bußdisziplin in entscheidender Weise beeinflußte und die Gemeinden zu den stärksten Erschütterungen brachte, hat durch Apostelgeschichte 15 seine Sanktion bekommen[5]).. An der schweren Forderung, die man an alle Christen ohne Unterschied stellte, daß sie in der Verfolgung vor dem heidnischen Richter ihren Glauben bekennen und dafür leiden müßten, sind die bekannten Aussprüche der Evangelien schuld, an denen nicht zu deuteln noch zu drehen war[6]). Diesen unerbittlichen Worten Jesu verdankte die Kirche in schweren Zeiten ihre Kraft und ihre imponierende Haltung, und im letzten Grunde auch ihren Sieg. Das scharfe Gesetz, das von jedem Christen ein Bekenntnis forderte, auch wenn es zu qualvollem Tode führte, und das jeden Fehltritt mit den schwersten Strafen bedrohte, zeigt aber für unser Empfinden eine Inkonsequenz, wenn es erlaubte, in der Verfolgung zu fliehen; es gerät dadurch fast in den Schein, eine Ausnahme zugunsten der Reichen zu machen. Die Kirche hätte schwerlich diese Lücke gelassen, wenn nicht die Flucht in der Verfolgung durch das Wort Jesu Matthäus 10, 23 geheiligt gewesen wäre. Cyprian bemerkte in diesem Fall, er wäre geflohen, wie die Befehle des Herrn vorschreiben[7]). Wenn man den Frauen Schmuck und Putz verbot, berief man sich auf Petrus und Paulus[8]). Die Vorschrift, daß die Frauen sich verschleiern müßten, wurde durch 1. Korinther 11 aufrecht erhalten, und der Kampf um den Schleier, der in Karthago zur Zeit Tertullians ausgefochten wurde, war zum Teil ein

[1]) Dionysius an Basilides bei Routh Reliquiae sacrae 2. Aufl., Bd. 3, S. 221 ff.
[2]) S. oben S. 83. [3]) Tertullian De orat. 25; Origenes De orat. 12.
[4]) Tertullian De orat 16. [5]) S. oben S. 125 ff.
[6]) Matthäus 10, 28 ff.; Joh. 12, 25; 2. Tim. 2, 11 f.; 2. Joh. 2, 23.
[7]) Cyprian ep. 20, 1; Tertullian Ad ux. 1, 3: *ex permissu fugere.*
[8]) 1. Petrus 3, 3; 1. Tim. 2, 9.

exegetischer Streit. Die Gemeinde war der Ansicht, daß die jungen Mädchen keinen Schleier zu tragen brauchten, weil an jener Stelle nur von dem Weibe, nicht von der Jungfrau die Rede sei. Tertullian aber war der Ansicht, daß das junge Mädchen in der allgemeinen Bezeichnung Weib mit inbegriffen sei : der Apostel habe das Geschlecht, nicht den Stand bezeichnen wollen[1]). Aus dem Wort Jesu: „Wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen"[2]) entnahm man, daß kein Christ Soldat werden dürfe; und man hielt die Forderung aufrecht. Wer aber schon vor der Taufe Soldat war, wurde nicht abgewiesen: dieser Fall war von dem Wort nicht betroffen[3]). Den leichtfertigen Ehescheidungen trat man mit Matth. 5, 32 entgegen[4]); das Eidesverbot stand Matth. 5, 34[5]). Der Einfluß der Bibel erstreckte sich bis auf die Formen des täglichen Umgangs. Wenn ein Christ auf der Reise in das Haus eines christlichen Bruders eintrat, gab er sich zu erkennen durch das Wort Lukas 10, 5: Friede sei mit diesem Hause; denn diesen Gruß hatte der Herr seinen Jüngern vorgeschrieben[6]). Ein andres Herrnwort gab den Ausschlag bei dem Streit um die kirchlichen Machtverhältnisse. Kein andrer Umstand hat das Übergewicht des römischen Bischofs über seine Kollegen derartig unterstützt wie das Wort Matth. 16, 18: nach der Exegese der Zeit war es nicht zu bezweifeln, daß Jesus Rom als das Fundament der Kirche bezeichnet habe[7]).

Der Glaube an die Heilige Schrift als die Richtschnur des christlichen Lebens verführte manchen ehrlichen Forscher zu wunderlichen Behauptungen, die nicht selten die Tendenz hatten, dem bestehenden kirchlichen Brauch entgegenzutreten. Ein afrikanischer Bischof hatte das Fündlein gemacht, daß man die Kinder am achten Tage nach ihrer Geburt taufen müsse, um dem Beschneidungsgebot gerecht zu werden[8]); die Provinzialsynode des Jahres 252 war aber andrer Ansicht[9]). Manche Häretiker ließen zur selben Zeit bei ihren Taufen Feuer erscheinen[10]), um das Wort des Johannes von der Feuertaufe[11]) zu erfüllen. Gegen die christliche Sitte, bei keiner Gelegenheit einen Kranz zu tragen, weil das ein heidnischer Festbrauch war, ließ sich einwenden, daß die Heilige Schrift den Kranz nicht verbiete[12]).

---

[1]) Tertullian De orat. 21. [2]) Matth. 26, 52; Offenb. 13, 10.
[3]) Über die Stellungnahme der Kirche zum Soldatenstand s. oben S. 86 f.
[4]) Über Ehescheidung s. unten Exkurs 66.
[5]) Über das Eidesverbot s. unten Exkurs 62.
[6]) Tertullian De orat. 26 sagt, daß dies der christliche Gruß *secundum praeceptum* sei; vgl. Didaskalia 11, S. 66. [7]) Über die Stellung Roms in der Kirche s. unten.
[8]) Genesis 17, 12. [9]) Cyprian ep. 64, 2. [10]) Ps. Cyprian De rebapt. 16.
[11]) Matth. 3, 11. [12]) Tertullian De corona 1.

Mit einem Schriftwort erkämpften sich die Gemeinden die Erlaubnis zu einer zweiten Heirat. Man verwies ganz richtig auf 1. Korinther 7, 39, indem man sagte, daß dort Paulus ausdrücklich der Witwe die Heirat gestatte[1]); nur den Klerikern sei die Monogamie strikt befohlen[2]). Und dabei ist das Verbot der zweiten Ehe schließlich stehen geblieben.

In welchem Umfang haben sich doch damals die Gemeinden unter den Einfluß der Heiligen Schrift gestellt. Die Worte Jesu wurden in ihren Händen Waffen, mit denen man Unsitten des öffentlichen und des Familienlebens entgegentrat; sie gaben die Veranlassung zu manchem ansprechenden Brauch, der eine Eigentümlichkeit der christlichen Gemeinden blieb. Aber welche Unbequemlichkeiten legte sich doch auch der einzelne, und selbst die Regierung der Gemeinden auf, um den Worten der Schrift gerecht zu werden, und zu welchen Wunderlichkeiten konnte die wörtliche Befolgung irgendeines Bibelwortes Anlaß geben. Man gestaltete das Leben der Gemeinde nach den Heiligen Schriften, teilte jeden Tag in Gebetsabschnitte und das Jahr in Festzeiten, richtete Fasten und Feste ein, und ließ sich schließlich bei der Anordnung der Gesamtverfassung der Kirche von Bibelworten beeinflussen. Der Einfluß ist so groß und so mannigfaltig, daß man gut tut, sich zu erinnern, daß der Ursprung der christlichen Sitte im ganzen nicht in der Bibel zu suchen ist. Die Ordnungen der Gemeinden sind aus denen der Synagoge herübergenommen und unter dem Einfluß der religiösen Strömungen der damaligen Welt emporgewachsen; daneben ist freilich das Bestreben der Kirche nicht zu verkennen, sich in allem nach den eigenen heiligen Urkunden zu richten. Das Schiff der Kirche lief von Palästina her in das Weltmeer ein, es wurde erfaßt und getrieben von den Winden und Strömungen, die dort ihr Wesen hatten; man merkt aber doch, daß es seinen Kurs nach den Sternen richtete, die an seinem Himmel strahlten.

Man kann hier wieder eine Probe auf die Pietät der Kirche gegen die Heilige Schrift machen. Wenn die Heilige Schrift die Richtschnur des christlichen Lebens war, und wenn ein einziges Bibelwort genügte um einschneidende Beschlüsse zu begründen, wie nahe lag es dann, den Versuch zu machen, in den Text der Heiligen Schrift einzutragen, was man wünschte. Bei den damaligen literarischen Verhältnissen war ein solches Verfahren nicht ungewöhnlich. Man hatte für den frommen Betrug und für die Notlüge mehr Beispiele vor Augen, und mehr Entschuldigungen, als wir sie haben. Und es

[1]) Tertullian De monog. 11. [2]) 1. Timoth. 3, 2; vgl. Tertullian De monog. 12.

fehlt allerdings nicht an Beispielen dafür, daß die katholische Kirche ihre neue Auffassung in den Text der Heiligen Schrift hineintrug, und eventuell auch hineinschrieb, wenn sie an einer Stelle den Beistand vermißte, den sie von Gottes Wort erwarten zu dürfen glaubte. Das *mulier taceat in ecclesia* ist mit großer Wahrscheinlichkeit als ein kirchlicher Einschub in den Text des ersten Korintherbriefs anzusehen[1]: es war ein Gewaltmittel nötig, um die Ansprüche der Frauen auf Ämter in der Gemeinde zum Schweigen zu bringen. Und im Abendland hat man durch die oben besprochene, berühmte Korrektur aus dem Aposteldekret das Gesetz über die Todsünden gemacht[2]. Beide Eingriffe gehen ins zweite Jahrhundert zurück. Die zwei Fälle enthalten aber alles, was man als leidlich gesichert bezeichnen kann. Vergleicht man die hundert Möglichkeiten, die vorhanden waren, so ist das wenig zu nennen. Man vergriff sich höchst ungern an dem heiligen Text. Das Judentum war in dieser Beziehung anders verfahren, und das Christentum hatte in seiner ältesten Periode ebenfalls kein Bedenken getragen, in jedem Fall die Gegenwart über die Vergangenheit zu setzen. Wer im göttlichen Geiste redet oder schreibt, für den ist kein Hindernis, was früher im Geiste gesprochen oder geschrieben wurde. Der Geist schreitet fort; er kann erklären, ergänzen und widerlegen. Als aber der Geist erloschen war, herrschte der Buchstabe, den zu beseitigen eine Sünde wider den Heiligen Geist bedeutet. Man mußte schon ein großes Selbstbewußtsein besitzen, um dies Bedenken zu zerstreuen, und hat es nur in wenigen Fällen gewagt.

Aus der Bibellektüre der Gemeinden gingen zuweilen eigenartige Bewegungen hervor, deren der Episkopat nur mit Mühe Herr wurde. Natürlich war es vor allem die Offenbarung des Johannes, deren Explosivstoffe ihre Wirkung nicht ganz eingebüßt hatten, seitdem man sie in den Kanon eingegliedert hatte. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts beschäftigte sich der Bischof Nepos in der Landschaft Arsinoë mit dem Buch und kam zu dem Resultat, daß alle seine Weissagungen wörtlich zu verstehen seien. Da die übliche Exegese den Gehalt der Offenbarung durch Allegorisierung verflüchtigte, legte er seine Auffassung in einer Schrift nieder, die er Widerlegung der Allegoristen nannte[3]. Er erneuerte darin die alte Zukunftshoffnung der Christen: es sei ein Reich Christi auf Erden zu erwarten, in dem die Frommen tausend Jahre lang ein Leben voll irdischer Freuden führen sollten. Nach seinem Tode wurde die Offenbarung

---

[1] S. oben S. 26. [2] S. oben S. 125 ff.

[3] Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 24).

des Johannes in der Auslegung des Nepos der geistige Mittelpunkt eines Kreises von Gemeinden in seiner Heimat, die sich den Phantasien der Zukunftserwartung hingaben und auf den baldigen Eintritt des Endes aller Dinge warteten. Von der übrigen Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments wollten sie kaum mehr etwas wissen; und als sie auf Widerspruch bei andern Gemeinden Ägyptens stießen, hoben sie den brüderlichen Verkehr mit ihnen auf und führten in ihrer sehnsüchtigen Zukunftserwartung ein Sonderdasein, das sie in Gefahr brachte, eine Sekte zu werden. Es gelang indes dem kirchlichen Oberhaupt Ägyptens, dem Bischof Dionysius von Alexandrien, die Geister zu bannen. Er begab sich selbst in die Arsinoë, sprach dort mit den führenden Persönlichkeiten über das richtige Verständnis dei Apokalypse, und er hatte die Freude, die chiliastische Bewegung im Keime ersticken zu können. Zur Befestigung des Sieges legte er seine Auffassung der Offenbarung in einer besonderen Schrift: „Über die Verheißungen" nieder.

Wenn die Gemeinden ihre geistige und religiöse Nahrung aus der Bibel schöpften, so ließen sich die Bischöfe von ihr die Wege weisen, als sie auf den Synoden die ersten Grundlagen des Kirchenrechts schufen. Da die kirchliche Hierarchie das jüdische Priestertum fortsetzte, so galten auch die Gebote des Alten Testaments für die christlichen Priester. Man entnahm aus Levitikus 21, 17, daß der Bischof ohne körperlichen Makel sein müsse[1]), vor allem aber, daß ein Eunuch keine Weihe erhalten dürfe[2]). Die zwei oder drei Zeugen, die nötig waren, um einen Kleriker abzusetzen[3]), folgten einem alttestamentlichen Beispiel[4]); das jüdische Wucherverbot wurde energisch aufrechterhalten[5]). Am bemerkenswertesten sind die Eheverbote. Die Heirat mit der Stieftochter behandelte man als Inzest, weil sie Levitikus 18, 17 so bezeichnet war[6]); und die Schwagerehe bestrafte man übermäßig hart[7]) auf Grund desselben alttestamentlichen Gesetzes. Der juristische Römergeist kam über die Heilige Schrift der Juden und entnahm ihr die Bausteine zum Rechtsinstitut der Kirche. Neben manchem, was im Christentum so gut erträglich oder notwendig war wie im Judentum, sind auf diesem Wege eine Anzahl von

[1]) Didaskalia 4, S. 14. [2]) Deuteronomium 23, 1: Nicaea 325 c. 1.
[3]) Nicaea 2. [4]) Deuter. 17, 6.
[5]) Exodus 22, 25; Leviticus 25, 36f.: Didaskalia 18, S. 90; Elvira 20; Arles 12; Nicaea 17; Cyprian Testim. 3, 48. [6]) Elvira 66.
[7]) Levit. 18, 16; 20, 21. — Elvira 61: Wer zwei Schwestern heiratet, wird 5 Jahre lang Büßer. — Neocaesarea 2: Eine Frau, die zwei Brüder heiratet, ist auf immer ausgeschlossen. Auf dem Totenbett erhält sie nur dann die Absolution, wenn sie verspricht, im Fall der Genesung ihre Ehe zu lösen. Stirbt sie, so hat der überlebende Gatte gleichfalls schwere Buße zu tun.

Vorschriften in die Kirche eingedrungen, die unter ganz andern Bedingungen entstanden waren und sich im Auge des Historikers eigenartig ausnehmen.

Was man an Wissenschaft besaß, baute sich ebenfalls auf dem Grunde der Heiligen Schrift auf. Sie wurde von Klerikern und Laien fleißig gelesen; in den weitesten Kreisen der Gemeinden war sie die einzige Lektüre[1]). Wer sich von den Klerikern wissenschaftlich beschäftigen wollte, war fast allein auf sie angewiesen. Die Predigten, welche Bischöfe und Presbyter regelmäßig zu halten hatten, regten zur Beschäftigung mit den heiligen Texten an, und unter den Bibellesern gab es viele, die nach einer Erklärung der dunklen Stellen verlangten, vor allem der alttestamentlichen. So entstand die exegetische Literatur. Man kann es noch im einzelnen beobachten, wie die wissenschaftliche Exegese, wenn man sie so nennen will, aus der Praxis der Predigt hervorging. Es sind meist kleine Abhandlungen über kurze Texte, die so, wie sie vorliegen, zunächst mündlich in der Kirche vorgetragen sind. Das Ganze ist in der Form einer Rede gehalten, die bessern und erbauen will; die Anrede an die Gemeinde unterbricht nicht selten die gelehrte Ausführung. Große Kommentare, die ganze biblische Bücher im Zusammenhang erklären, haben sich erst später daran angeschlossen. Die Heilige Schrift wies den Weg für alle Fragen der Theologie.

Auf diesem Wege gewann man eine feste Position gegenüber der jüdisch-christlichen Tradition. Was man von daher an eigenartigen Überlieferungen überkommen hatte und weiter tradierte, wurde jetzt von christlichen Theologen in die Hand genommen und mit dem Prüfstein der Heiligen Schrift auf seine Berechtigung und seinen Wert untersucht. Aus der christlichen Lehre von den Engeln verschwanden alle Gestalten der jüdischen Phantasie, die nicht in einem Buch der Bibel erwähnt waren; die Lehre vom Teufel und den Dämonen wurde durch das Neue Testament aufs neue legitimiert. Die eschatologischen Fragen wurden dem Bereich wirrer Phantasie entzogen und zu festen Ergebnissen der Schriftforschung erhoben. Wie man dabei vorging, kann man an der Untersuchung des Hippolytus über den Antichristen beobachten[2]). Hippolyt sammelt die einschlägigen Äußerungen der Bibel, die ihm Weissagungen über das Ende der Zeiten zu enthalten scheinen, Genesis 49, die bekannten Stücke aus den Visionen Daniels und aus der Offenbarung des Johannes. Er bemüht sich, sie miteinander in Einklang zu bringen, und entwirft dann als biblischer Theologe sein Bild vom Ende der Zeiten. Er spricht es im

---

1) Über die Bibellektüre s. oben S. 105 f. 2) Hippolytus De antichristo.

Titel seines Werkes aus, daß er auf dem Grunde der Heiligen Schriften fuße. Sie sind ihm die heiligen Quellen, aus denen die Wahrheit strömt, und er meint ihnen allein seine Resultate zu verdanken.

Mit der Bibel in der Hand traten die kirchlichen Schriftsteller den Gnostikern gegenüber. Sie glaubten genug getan zu haben, wenn sie den Nachweis führten, daß die häretischen Lehren keinen Grund in der Schrift hätten[1]).

Von der Theologie aus fand man alsbald den Übergang zu den weltlichen Wissenschaften und man glaubte, wohin man sich auch wandte, immer aufs neue zu entdecken, daß der eine Schlüssel, den man in der Hand hatte, alle Türen öffnete, so daß sich ungeahnte Ausblicke nach allen Seiten ergaben. Aus dem Alten Testament entstand die christliche Weltgeschichte[2]). Die Anfänge der Menschheit stellte man sich nach dem Bericht der Genesis vor: aus dem ersten Elternpaar im Paradiese hatte sich nach dem Sündenfall und der Sündflut das Geschlecht der Patriarchen entwickelt, der Stammväter des Volkes Israel; Gott hatte dasselbe wunderbar geführt, durch Verheißungen, Belohnungen und Strafen, bis es in der Fülle der Zeiten sich zum Christentum entfaltete, um darin das Endziel seiner geschichtlichen Entwicklung zu finden.

Die Perioden der Weltgeschichte fand man in den vier Weltmonarchien des Propheten Daniel aufgezeichnet[3]). Man übernahm die jüdische Deutung derselben, und sprach von den vier Weltreichen der Babylonier, der Perser, der Griechen und der Römer[4]). Durch die Offenbarung des Johannes[5]) ließ man sich das Schema bestätigen. Da es prophetischen Schriften entnommen war, vermochte es nicht nur das rechte Verständnis der Vergangenheit zu erschließen, sondern zugleich einen Ausblick in die Zukunft zu gestatten. Die christliche Eschatologie schien hier ihre wissenschaftliche Begründung zu erhalten: man erkannte, daß die gegenwärtige Generation in der vierten Weltmonarchie ihre Stelle habe; nach dem Römerreich aber kommt das Ende. Alle Weltreiche waren dem Volke Gottes feindlich gewesen; das Reich Christi bricht erst an, wenn die Welt ein Ende hat.

Über die Dauer des Weltverlaufs besaß man ebenfalls bestimmte Überlieferungen. Es war ein jüdisches Theologumenon, daß die Geschichte der Welt ihrer Schöpfung entsprechen werde. Wie die Welt in sieben Tagen geschaffen sei, so werde sie auch sieben Zeiten lang Bestand haben. Die Dauer dieser Zeiten wurde dem Psalmwort[6])

---

[1]) S. oben Bd. 1, S. 269.
[2]) Vgl. Ad. Bauer, Ursprung und Fortwirken der christlichen Weltchronik. Graz 1910.
[3]) Daniel 7. [4]) Hippolytus De antichr. 19ff. [5]) Offenb. 13. [6]) Psalm 90, 4.

entnommen, wonach tausend Jahre wie ein Tag seien. Also sieben-tausend Jahre sollte die Erde bestehen, und die letzten tausend Jahre, das Sabbatjahr, waren das Reich Gottes[1]). Von dieser exegetischen Kombination aus erhielt die christliche Eschatologie sogar präzise Daten[2]). Es war allgemeine Überzeugung unter den Christen, daß man sich im sechsten Jahrtausend befand; man glaubte sogar einen Anhalt für die Behauptung zu haben, daß Christus in der Mitte des sechsten Jahrtausend geboren sei[3]). Da seitdem schon einige Jahrhunderte vergangen waren, so konnte man bestimmt sagen, daß man zwar am Ende der Zeiten lebe, aber daß die gegenwärtige Generation den Abschluß doch nicht mehr erleben werde.

Die Heilige Schrift sollte auch für astronomische Berechnungen die richtigen Ansätze liefern. Im Jahre 243 stellte ein römischer Schriftsteller eine Osterberechnung auf, um den fehlerhaften Kanon des Hippolytus zu korrigieren[4]). Er glaubte den richtigen Weg gefunden zu haben, wenn er seine Nachforschungen anstellte: nicht in den weltlichen, sondern in den heiligen und göttlichen Schriften. Er suchte den ersten Tag jenes ersten Monats zu ermitteln, an dessen vierzehntem Tage die Juden das erste Passah der Welt gefeiert hätten, und er fand, daß das ein Mittwoch gewesen war. Von da aus suchte er die weiteren Festdaten bis auf die Gegenwart abzuleiten.

Man sieht, daß die religiöse Verehrung vor den Urkunden der Religion die christlichen Schriftsteller dazu verführte, sich von der Heiligen Schrift Fragen lösen zu lassen, die nicht in den Bereich der Religion gehörten. In ihren Augen gab es kein Ding im Himmel und auf Erden, worüber die Bibel nicht die einzig richtige Aufklärung zu geben imstande sein sollte.

Die christlichen Philosophen.

Das Christentum hatte seit dem zweiten Jahrhundert, seit es angefangen hatte, im römischen Reich eine geistige Potenz zu sein, eine wesentliche Unterstützung durch die sogenannten Philosophen erfahren. Es waren öffentliche Lehrer, die, ohne eine amtliche Stellung zu besitzen, um Schüler warben, in einem gemieteten Lokal ihre Vorträge hielten und von deren Ertrag ihren Lebensunterhalt zu bestreiten suchten. Die Städte waren voll von ihnen; die Konkurrenz muß sehr groß gewesen sein. Der Inhalt der philosophischen Lehren war so mannigfaltig wie das geistige Leben in jenen ersten Jahrhunderten des römischen Reichs überhaupt, als Griechentum und Römer-

[1]) Vgl. Didaskalia 26, S. 137. [2]) S. oben S. 54. [3]) Hippolytus in Dan. 4, 23.
[4]) Ps. Cyprian, De pascha computus. — S. oben S. 81.

tum in die engste Beziehung zueinander getreten waren und die orientalischen Überlieferungen im ganzen Reich um Anhänger warben. Der wissenschaftliche Charakter der philosophischen Systeme war so verschieden wie die Persönlichkeiten der Philosophen. Unter ihnen haben sich von Anfang an manche für das Christentum gewinnen lassen, so daß sie als ihre Lehre die christliche Philosophie vertraten. Sie zogen den Philosophenmantel nicht aus, nachdem sie Christen geworden waren, ließen sich von der Weltanschauung des Christentums erfüllen und suchten für die christliche Lehre in der hergebrachten Weise nach Kräften Propaganda zu machen und Schüler zu gewinnen. Solche christlichen Philosophen waren Aristides in Athen, Justin in Ephesus und Rom, Tatian der Assyrer, der Asiat Miltiades, Athenagoras in Athen und andere mehr; sämtlich noch im zweiten Jahrhundert. Von den Häuptern der Gnosis werden viele ihre Lehren als Philosophen vorgetragen haben.

Das Christentum hatte dieser öffentlichen Vertretung viel zu danken. In allen größeren Städten war es auf dem Markt des geistigen Lebens vorhanden. Die christliche Lehre hatte ebenso wie die philosophischen Schulen ihren bekannten Kurswert, wenn auch anfangs gewiß nur einen geringen. Sie war ein Gegenstand öffentlicher Verhandlungen und Disputationen, wurde klargestellt im Gegensatz zum Judentum und Heidentum. Da die Philosophen ein unstetes Geschlecht waren und häufig ihren Wohnsitz wechselten, hatte die Kirche in ihnen ein Korps von freiwilligen Missionaren, die ihre Netze auf dem Markt der Städte auswarfen und ihre Schüler der Kirche zuführten. Wer ein Anhänger der christlichen Philosophie geworden war, wurde zugleich ein Katechumen; der Übergang von der Theorie zur Praxis ergab sich von selbst.

Die ältesten und originellsten von den christlichen Philosophen fühlten sich als Vertreter uralter orientalischer Weisheit unter den — wie sie meinten — jungen Völkern der Griechen und Römer, und sie wiesen mit Stolz auf die „barbarische" Philosophie hin als Quelle der Wahrheit. Alle Weisheit der Griechen müsse verblassen vor den prophetischen Büchern der Christen, aus denen auch die Sokrates und Plato geschöpft hätten, was sie Gutes und Richtiges besessen hätten. Von diesen Philosophen sind dutzendweise Schriften „Gegen die Griechen" geschrieben worden[1]). Hinter dem stolzen

[1]) Justin hat einen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, einen *Ἔλεγχος πρὸς Ἕλληνας*, und einen *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* verfaßt; eine vierte Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* steht unter seinen unechten Werken. *Πρὸς Ἕλληνας* betitelten ihre Schriften ferner Tatian, Miltiades, Apollinaris, Irenaeus und Hippolyt; ebenso auf lateinischem Gebiet

und anspruchsvollen Namen verbarg sich nicht selten ein harmloser Inhalt, indem sie sich damit beschäftigten, die griechische Mythologie als anstößig und töricht zu erweisen. Daneben suchten sie den christlichen Gottesglauben als den allein erhabenen zu erweisen, sie machten die christliche Auferstehungshoffnung plausibel, den Dämonenglauben stellten sie als den richtigen Schlüssel zum Verständnis der in der Welt wirkenden Kräfte hin, sie behaupteten, daß der christliche Kultus die allein würdige Form der Gottesverehrung sei, und dem boshaften Gerede des Volkes über die Zusammenkünfte der Gemeinden widersprachen sie öffentlich und kräftig, indem sie Beweise statt der Behauptungen verlangten.

Im Kreise dieser Philosophen ist das christliche Dogma zuerst erörtert worden[1]). Man stellte hier zum erstenmal die wissenschaftliche Frage auf, wie sich die Gottheit des Vaters zu der des Sohnes verhalte.

Die Gemeinden hatten sich von Anfang an in Gesang und Gebet an Christus den verklärten Herrn gewandt und es mit allen Zungen bekannt, daß in Jesus Gott selbst erschienen sei[2]). Als die älteste, naive Form der Christologie ist daher der sogenannte Modalismus anzusehen, der Gott und Christus als verschiedene Erscheinungsweisen der Gottheit auffaßte[3]) und kein Bedenken trug, die Aussagen über den einen auf den andern zu übertragen. Um aber die Frage nach dem Verhältnis des Vaters und des Sohnes zu lösen, um nachzuweisen, daß durch die Gottheit Jesu Christi die Einheit der Gottheit nicht aufgehoben sei, dazu bedurfte es philosophisch geschulter Köpfe. Der Anstoß zur Entstehung einer wissenschaftlichen Theologie in der Kirche war gegeben, als sich die christlichen Denker entschlossen, den Begriff des Logos aus der griechischen Philosophie in die Christologie einzuführen. Das ist, wie man aus dem Johannesevangelium weiß, spätestens zu Anfang des zweiten Jahrhunderts geschehen. Der Logos war von Ewigkeit her in der Gottheit vorhanden, Gott war nie ohne den Logos. Gott hat sich durch ihn geoffenbart: schon die Schöpfung der Welt ist durch den Logos vollbracht worden. In der

---

Tertullian und Arnobius. Auch Hermias *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* ist hier zu nennen. Ferner gehören hierher die zahlreichen Schriften unter Titeln, wie *Περὶ θεοῦ μοναρχίας, Περὶ ἀληθείας, Περὶ εὐσεβείας, Περὶ ψυχῆς, Περὶ ἀναστάσεως*.

[1]) Vgl. die ausführlichen Darstellungen in den Dogmengeschichten von Bonwetsch, Harnack, Loofs, Seeberg u. a.

[2]) Vgl. die bezeichnende Äußerung des Plinius in seinem Brief an Trajan (ep. 96, 7) über den christlichen Gottesdienst: *quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem* . . .; dazu oben Bd. 1, S. 165.

[3]) Vgl. 2. Klemens 1, 1: „Brüder! So müssen wir über Jesus Christus denken wie über Gott, wie über den Richter der Lebendigen und der Toten.“

Fülle der Zeiten ist er in Jesus erschienen; nach der Auferstehung ist er wieder zum Vater zurückgekehrt. Die Gottheit besteht also durch „Ökonomie" aus zwei Personen: und nachdem man gemäß der Glaubensregel den Heiligen Geist als dritte Hypostase der Gottheit ansah, pflegte man von einer Trinität zu reden[1]). Mit diesen Sätzen schien das schwierige Problem gelöst zu sein: die eine Gottheit in drei Personen. Die primitive Christologie der alten Zeit war damit auf die Kreise der Ungelehrten in den Gemeinden beschränkt.

Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts setzte sich die Logoschristologie in den großen Gemeinden durch. Der Bischof Irenäus von Lyon, der Presbyter Tertullian in Karthago und Hippolytus in Rom begründeten das Dogma. Um diese Zeit kam es schon vor, daß ein Vertreter des Modalismus aus der Kirche ausgestoßen wurde. So ist es dem Presbyter Noët — vielleicht in Smyrna — ergangen, der wegen seiner modalistischen Lehre zunächst abgesetzt und dann exkommuniziert wurde[2]). In Rom blieb der Modalismus etwas länger in Geltung. Ein Theologe Praxeas[3]) wußte ihn zu verteidigen und den Bischof Viktor für sich zu gewinnen[4]). Und als der Gemeinde in Hippolytus ein Vertreter der wissenschaftlichen Theologie erwuchs, scheint gerade die christologische Kontroverse den Anlaß dazu gegeben zu haben, daß Hippolyt mit seinem Anhang aus der Gemeinde hinausgedrängt wurde: sein Rivale Kallistus behauptete den römischen Bischofstuhl und verfocht die modalistische Lehre, wenn er auch mit seinen Formeln einen Anschluß an die Logoschristologie suchte[6]). In Rom lebten damals Epigonus[5]) und Kleomenes[7]), die Schüler Noëts, die zur Behauptung des Modalismus wieder beigetragen haben werden.

Es gab aber auch denkende Theologen, denen durch die Lehre vom Logos die Monarchie der Gottheit verletzt zu sein schien. Sie wollten daher von jeder Spekulation absehen, betonten die echte Menschlichkeit Jesu und faßten das Göttliche in ihm nicht als Person, sondern als eine Kraft auf, die in ihm gewohnt und ihn im Tode verlassen habe. Ein Schuster Theodotus[8]) verbreitete diese monarchianische Lehre gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in Rom und

[1]) Der Ausdruck τριάς findet sich zuerst bei Theophilus Ad Autol. 2, 15.

[2]) Hippolytus Ctr. Noet. 1. [3]) Vgl. Tertullian Adv. Praxean.

[4]) So pflegt Ps. Tertullian Adv. omnes haereses 8 interpretiert zu werden: *Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit.* — Tertullian Adv. Praxean 1 nennt den römischen Bischof, der Praxeas schützte, nicht mit Namen.

[5]) Hippolytus Philos. 9, 12. [6]) Hippolytus Philos. 9, 7.

[7]) Hippolytus Philos. 9, 7. 10.

[8]) Hippolytus Philos. 7, 35; Ps. Tertullian, Adv. omnes haereses 8; Epiphanius h. 54, 1. — Eusebius h. e. 5, 28, 6.

wurde deswegen vom Bischof Viktor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen[1]). Zwei seiner Schüler, Asklepiodotus[2]) und der Wechsler Theodotus[3]) machten darauf noch den Versuch, eine besondere Gemeinde zu begründen. Sie bewogen einen römischen Konfessor Natalis, sich zum Bischof wählen zu lassen. Die Gemeinde hat eine Zeit lang bestanden, schwerlich in großem Umfang, da für ihre Lehre doch nur im Kreise denkender Christen auf Beifall zu rechnen war, während der Modalismus sich einer altbegründeten Popularität erfreute. So war die Gemeindegründung ein verfehltes Unternehmen. Noch Natalis selbst machte dem Schisma ein Ende, indem er sich dem Bischof Zephyrinus, dem Nachfolger Viktors, unterwarf[4]).

Diese beiden so verschiedenen theologischen Richtungen trafen in dem einen Punkt zusammen, daß sie die Logosspekulation ablehnten, um die Einheit der Gottheit nicht preiszugeben. Man pflegt sie deshalb unter dem Titel Monarchianer zusammenzufassen, und als modalistische und dynamistische Monarchianer zu unterscheiden. Beiden war noch eine weitere Entwicklung im dritten Jahrhundert beschieden, nachdem ihre Lehre längst an einigen Orten verurteilt war. Sie versahen sich beide mit dem wissenschaftlichen Rüstzeug der Logoschristologie und führten sie in ihre Grundanschauung ein. Als wissenschaftlicher Vertreter des Modalismus ist in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor allem Sabellius[5]) zu nennen, als dynamistischer Monarchianer Artemon[6]) und Paul von Samosata[7]). Der letztere ist von besonderem Interesse, weil er als Bischof von Antiochien an einer der höchsten Stellen der Kirche stand, und weil er, ein tiefer und origineller Denker, die christliche Lehre um eine bedeutende Christologie bereichert hat. Auch er faßte Christus als einen natürlich erzeugten und geborenen Menschen auf, der sich aber dadurch vor der übrigen Menschheit auszeichnete, daß sich der Logos, eine göttliche Kraft, mit ihm verbunden hatte. Jesus ist durch sittliche Bewährung Gott näher gekommen als alle andern Menschen; sein Verhältnis zu Gott ist als ein Freundschaftsbund aufzufassen; Paul meinte, nur auf diesem Wege komme eine Einheit zwischen Personen zustande. Durch eigene Kraft und durch göttliche Unterstützung sei Christus zur Göttlichkeit emporgewachsen und ein Erlöser der Menschheit geworden.

---

1) Eusebius h. e. 5, 28, 6. 2) Eusebius h. e. 5, 28, 9.
3) Eusebius h. e. 5, 28, 9; Hippolytus Philos. 7, 36.
4) Eusebius h. e. 5, 28, 9ff. 5) Hippolytus Philos. 9, 12; Epiphanius h. 62, 1.
6) Eusebius h. e. 5, 28 exzerpiert eine gegen Artemon gerichtete Schrift; vgl. auch das Synodalschreiben von Antiochien (Eusebius h. e. 7, 30, 17).
7) Epiphanius h. 65.

Obgleich hiermit eine Annäherung an die Logoschristologie vollzogen war und obgleich Paul von Samosata es verstand, seine Lehre nach allen Seiten zu begründen und verständlich zu machen, wurde doch eine derartige Abweichung von dem rezipierten Dogma nicht mehr vertragen. Indessen schien Paulus unangreifbar zu sein, zumal er mit seiner kirchlichen Würde ein hohes weltliches Amt verband. Antiochien gehörte damals zum Reich der Königin Zenobia von Palmyra. Paulus war einer der höchsten Beamten des Reichs, Prokurator in Antiochien; er bezog ein Gehalt von 200000 Sesterzien[1]). Bei seiner großen Begabung glaubte er den Anforderungen der beiden Ämter genügen zu können. Freilich hatte diese Kombination, die seine kirchliche Position allen Eventualitäten zu entziehen schien, dazu beigetragen, sein kirchliches Ansehen zu untergraben. Man hatte es niemals in der Kirche gern gesehen, wenn ein Bischof weltliche Obliegenheiten übernahm[2]). Als nun Paulus gar anfing, bei seinen bischöflichen Funktionen die Allüren eines ersten Beamten zu zeigen, sodaß er in seinem Auftreten die Demut Christi gar zu sehr vermissen ließ[3]), kam es in einem weiten Umkreis von Gemeinden zu einer stillen Opposition, welche die Verstimmung gegen ihn vermehrte und das Vorgehen beschleunigte. Es kam der Gegenpartei zu Hülfe, daß man schon einmal gegen einen antiochenischen Bischof eingeschritten war, als sich im Jahre 251 Fabius von Antiochien auf die Seite Novatians gestellt hatte[4]). Das erleichterte jetzt das Verfahren. Aus dem weitesten Umkreis versammelten sich die Bischöfe nach Antiochien zur Synode in Sachen Pauls von Samosata: aus den kleinasiatischen Landschaften Pontus, Kappadozien, Lykaonien, Zilizien, im Süden bis nach Palästina und Arabien hin[5]); Dionysius von Alexandrien selbst war eingeladen worden[6]); in erster Linie war natürlich der Episkopat von Syrien und Nachbarschaft vertreten. Trotz des großen Aufgebots war es nicht leicht, Paulus zu stellen. Auf dieser Synode im Jahre 264 verstand er es, seinen Gegensatz gegen die kirchliche Lehre zu verschleiern[7]); auf einer zweiten, die in einem der folgenden Jahre stattfand, wurde er zwar der Irrlehre überführt, gelobte aber Besserung[8]); und erst auf einer dritten Synode, die 268 oder 269 tagte, gelangte die Majorität zum Ziel. Ein Pres-

---

1) Vgl. das Synodalschreiben von Antiochien (Eusebius h. e. 7, 30, 8).
2) S. unten Exkurs 41.
3) Vgl. das Synodalschreiben (Eusebius h. e. 7, 30, 7ff.).
4) S. oben S. 148. 5) Vgl. Eusebius h. e. 7, 28. 30.
6) Vgl. das Synodalschreiben (Eusebius h. e. 7, 30, 3).
7) Eusebius h. e. 7, 28, 2.
8) Vgl. das Synodalschreiben (Eusebius h. e. 7, 30, 4).

byter Malchion aus Antiochien, der Vorsteher einer christlichen Schule, disputierte mit Paul und überwand ihn in den Augen der Synode[1]). Paul wurde seines bischöflichen Amtes enthoben und ein Nachfolger eingesetzt. Die Synode teilte das Resultat dem Episkopat der ganzen Welt mit[2]). Zunächst konnte freilich das Urteil nicht vollstreckt werden, da Paul in seinem staatlichen Amte verblieb und dadurch seine kirchliche Stellung zu schützen vermochte. So wurde vorläufig nichts erreicht als eine Spaltung der Gemeinde. Erst als vier Jahre später Kaiser Aurelian die Königin von Palmyra besiegt hatte und ihr Land dem römischen Reich aufs neue einverleibte, schlug auch die Stunde für Paul von Samosata. Die Gemeinde[3]) rief die Entscheidung des Kaisers in ihrer Angelegenheit an, und der Spruch des Kaisers fiel, wie zu erwarten war, zu ungunsten des Prokurators der Zenobia aus.

Origenes.

In Alexandrien hat man die Bedeutung der christlichen Philosophie für die Propaganda des Christentums früh erkannt. Wenn in den andern Städten, wo christliche Lehrer ihre Katheder aufgeschlagen hatten, die Schulen mit den Lehrern entstanden und vergingen, interessierte sich in Alexandrien der Episkopat für den Unterricht, und unter seiner Fürsorge hat eine katechetische Schule jahrhundertelang bestanden. Ihre Anfänge reichen vielleicht tief ins zweite Jahrhundert zurück; um das Jahr 180 wird Pantaenus als ihr Vorsteher genannt[4]); Klemens wurde sein Nachfolger; ihre große Bedeutung erhielt sie durch Origenes, der dann durch seine Persönlichkeit der Schule ihre Eigenart gab; nach seinem Tode wurde sie in seinem Geiste fortgeführt.

Seine zahlreichen Schüler haben das Gedächtnis an den großen Lehrer lebendig erhalten und uns außer den Daten seines Lebens eine Menge anekdotenhafter Züge aufbewahrt, mit denen wir seine Biographie illustrieren können, da Eusebius sie uns überliefert hat.

Origenes stammte aus einem christlichen Hause in Alexandrien. Sein Vater Leonides[5]) hatte ihm eine sorgfältige Erziehung zuteil werden lassen und dafür Sorge getragen, daß er wissenschaftlichen Unterricht erhielt. Er war Elementarlehrer und ließ es sich angelegen

[1]) Eusebius h. e. 7, 29, 2. — Die Disputation wurde von Tachygraphen nachgeschrieben und war noch lange Zeit bekannt. Interessante Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae 2. Aufl., Bd. 3, S. 300ff.

[2]) Das Synodalschreiben ist im Auszug erhalten bei Eusebius h. e. 7, 30.

[3]) Eusebius h. e. 7, 30, 19.

[4]) Eusebius h. e. 5, 10, 1.

[5]) Eusebius h. e. 6, 2, 7ff.

sein, den Sohn in die Heilige Schrift einzuführen; täglich hieß er ihn einige Abschnitte auswendig lernen. Der Vater hatte viel Freude an dem Eifer und dem Verständnis des Sohnes; man erzählte, daß er oft am Bett des Kindes gesessen habe, wenn es schlief: dann habe er wohl seine Brust entblößt und sie geküßt, weil sie ein Tempel des Heiligen Geistes sei[1]). Als der Knabe kaum herangewachsen war, wurde die Gemeinde von der Verfolgung unter Septimius Severus betroffen. Leonides wurde gefangen gesetzt, und Origenes wurde von seiner Mutter mit Mühe zurückgehalten, sich der Gefahr preiszugeben und seinem Vater im Tode zu folgen. Sie soll schließlich seine Kleider versteckt haben, um ihn am Ausgehen zu verhindern; der Sohn mußte zur Feder greifen, wenn er sich mit seinem Vater in Beziehung setzen wollte: er schickte ihm in den Kerker einen Trostbrief und bat ihn, festzubleiben, und sich um seine Familie nicht zu sorgen[2]). Der Vater wurde Märtyrer und ließ die Gattin mit sieben Kindern zurück; Origenes war der älteste von seinen Geschwistern[3]). Das Vermögen war nach dem bestehenden Recht während des Prozesses konfisziert worden, die Familie mußte ihre Wohnung verlassen, und war für ihren Unterhalt zunächst auf die christliche Wohltätigkeit angewiesen. Mutter und Kinder mußten sich trennen. Origenes fand Aufnahme bei einer reichen Christin, die ihr großes Haus für die Bedürfnisse der Gemeinde zur Verfügung stellte. Dort wohnte unter andern ein häretischer Lehrer, Paulus aus Antiochien. Man erzählte, daß Origenes die Gemeinschaft mit ihm gemieden habe und auf keine Weise zu bewegen war, mit ihm zusammen zu beten. Unter dem Schutz des wohlhabenden Hauses konnte Origenes seine wissenschaftliche Bildung vollenden, als schon die Gemeinde ihn als Lehrer an der Katechetenschule begehrte. Denn die Schule war verwaist, der Lehrer Klemens war geflohen, und es war in der Zeit der Verfolgung doppelt wichtig, den Unterricht nicht eingehen zu lassen, der ein starkes Mittel war, die Gemeinde und ihre angehenden Schüler vor dem Auseinanderfallen zu bewahren. Origenes wird damals nicht älter als zwanzig Jahre gewesen sein, als ihn die Gemeinde mit dem wichtigen Amt betraute; seine Schüler wollten wissen, er wäre noch jünger gewesen[4]). Er imponierte zunächst durch die Unerschrockenheit, mit der er der Verfolgung trotzte. Er besuchte häufig die Märtyrer im Kerker, so daß er die Augen des Volkes auf sich zog; er war öfter in Gefahr, vom Pöbel gesteinigt zu werden. Man stellte ihm gar Soldaten um das Haus, in dem er Unterricht er-

---

1) Eusebius h. e. 6, 2, 11.
2) Eusebius h. e. 6, 2, 2ff.
3) Eusebius h. e. 6, 2, 12ff.
4) Eusebius h. e. 6, 3, 3ff.

teilte — man weiß nicht, ob das geschah, um ihn zu schützen oder um ihn zu verhaften — und Origenes mußte von einem Haus zum andern fliehen, um sich in Sicherheit zu bringen. So pflanzte er durch sein eigenes Beispiel in seine Schüler den Geist christlichen Heldenmutes; es war eine Frucht seines Unterrichts, wenn fünf Schüler und eine Schülerin der Katechetenschule damals Märtyrer wurden[1]).

Dabei führte der junge Mann ein Leben in exemplarischer Strenge, viel härter, als es das Evangelium forderte. Da er den Unterricht unentgeltlich erteilte, verschaffte er sich seinen Lebensunterhalt dadurch, daß er seine Klassiker verkaufte; er hatte sie wahrscheinlich vom Vater geerbt und war in der Liebe zu ihnen groß geworden. Mit dem Buchhändler machte er aus, daß er ihm täglich vier Obolen ausbezahlte[2]); es war soviel, um ein Leben in äußerster Dürftigkeit zu bestreiten. Seine Bedürfnislosigkeit streifte an Armseligkeit. Die Vorschrift des Evangeliums, daß man keine zwei Röcke haben dürfe, nahm er wörtlich; mehrere Jahre ging er barfuß, weil er ohne Schuhe auskommen zu können meinte; seine Nahrung war die allereinfachste, er genoß keinen Wein oder was sonst an Luxus streifte, und legte sich viele Fasttage auf. Die Zeit zum Schlafen maß er sich genau zu, und gestattete sich auch dann kein Lager; er schlief auf dem bloßen Boden. Als er dennoch seiner Leidenschaften nicht Herr wurde, vollzog er an sich selbst die Operation, die ihn zum Eunuchen machte[3]); das geheimnisvolle Wort des Evangeliums hatte ihn auf den entsetzlichen Gedanken gebracht, und er glaubte nur unter dieser Bedingung in seiner Schule auch Frauen unterrichten zu können, ohne sich bösen Nachreden auszusetzen. Auf alle Freuden des Lebens verzichtete er, um seiner Aufgabe zu leben; es gab für ihn kein andres Interesse als den Unterricht und die Wissenschaft. Den ganzen Tag widmete er sich seinen Schülern, und in der Nacht studierte er die Heilige Schrift. Er war bald ein gefeierter Lehrer, so daß die Schüler ihm zuströmten. Der Bischof Demetrius protegierte ihn[4]). Im Anfang hatte Origenes seine Schüler zunächst in den Elementarfächern unterrichtet und sie dann zur christlichen Wissenschaft hinübergeführt. Als die Schüler so zahlreich wurden, daß er beide Aufgaben nicht mehr miteinander vereinigen zu können meinte, gab er den grammatischen Unterricht auf, und beschränkte sich auf Theologie und die Erklärung der Heiligen Schrift[4]). Bald wurde ihm auch diese Aufgabe zu groß, so daß er sich nach einem Gehilfen umsehen mußte; er fand ihn in Heraklas, dem späteren Bischof, der eine

1) Eusebius h. e. 6, 4.
2) Eusebius h. e. 6, 3, 9f.
3) Eusebius h. e. 6, 8, 1f.
4) Eusebius h. e. 6, 3, 8.

gründliche philosophische Bildung genossen hatte. Er teilte nunmehr seine Schüler in zwei Klassen und übertrug die untere Heraklas, der die Neulinge mit den Anfangsgründen des Christentums bekannt machte; er selbst führte die Fortgeschritteneren in die Theologie ein, machte sie aber auch mit der Philosophie bekannt[1]). Sein Ruhm wuchs über die Kreise der Kirche hinaus. Vornehme Heiden begehrten seinen Unterricht[2]), da er bei den Griechen als Philosoph einen Namen hatte; angesehene Lehrer zitierten ihn in ihren Schriften oder schickten ihm ihre Manuskripte zu, damit er sie beurteile[3]). Manche Häretiker, die sich bis dahin mit der Kirche nicht befreunden konnten, wurden durch die Persönlichkeit des Origenes gewonnen; unter ihnen der Valentinianer Ambrosius[4]).

Origenes war noch ein junger Mann, als er längst den Ruf genoß, der berühmteste christliche Lehrer zu sein. Als er im Jahre 215 infolge von Unruhen in Alexandria heimlich nach Cäsarea in Palästina floh, wurde er mit offenen Armen aufgenommen, und der dortige Bischof verstand es, die Kraft des großen Gelehrten noch in anderer Weise für die Kirche nutzbar zu machen, als es in Alexandrien geschehen war. Origenes erhielt den Auftrag, die Heilige Schrift im Gottesdienst auszulegen[5]); aus dem Lehrer wurde der Prediger. Seine Wirksamkeit war zunächst noch nicht von Dauer; denn Demetrius rief ihn zurück[6]), sobald die Zeitumstände es erlaubten, und Origenes trat aufs neue sein Amt in Alexandrien an. Seine Tätigkeit wurde aber in der Folgezeit öfter unterbrochen. Er reiste nach Rom, um die dortige Gemeinde kennen zu lernen[7]), und trat in freundschaftliche Beziehungen zu Hippolytus[8]), der in Rom als der gelehrteste christliche Schriftsteller gelten durfte. Der Statthalter von Arabien[9]) schickte einen militärischen Boten an Demetrius und an den Statthalter von Ägypten, um Origenes an seinen Hof holen zu lassen; dieser leistete dem Rufe Folge und unterrichtete eine Zeitlang den arabischen Statthalter, vermutlich in Bostra, das damals die Residenz gewesen zu sein scheint. Die größte Ehre aber wurde ihm in den Jahren 231—233 zuteil. Die Mutter des regierenden Kaisers, Julia Mamaea, ließ ihn zu sich nach Antiochien entbieten[10]); eine militärische Eskorte geleitete ihn, und er durfte die Kaiserin in die Lehren des Christentums einführen. Um diese Zeit, im Jahre

---

1) Eusebius h. e. 6, 15.
2) Eusebius h. e. 6, 3, 13.
3) Eusebius h. e. 6, 19, 1.
4) Eusebius h. e. 6, 18, 1f.
5) Eusebius h. e. 6, 19, 16.
6) Eusebius h. e. 6, 19, 19.
7) Eusebius h. e. 6, 14, 10.
8) Hieronymus De vir. inl. 61.
9) Eusebius h. e. 6, 19, 15.
10) Eusebius h. e. 6, 21, 3f.

231, siedelte er dauernd nach Cäsarea über[1]), weil Demetrius ihm das Leben in Alexandrien erschwerte. Heraklas übernahm die Schule allein, und als er Bischof wurde, trat ein andrer Schüler des Origenes, Dionysius, an seine Stelle[2]); als dieser ebenfalls nach dem Tode des Heraklas den alexandrinischen Bischofsthron bestieg, wurde der Presbyter Achillas sein Nachfolger[3]). Die Schule in Alexandrien blühte weiter, wenn auch keiner der Lehrer den Ruhm des Origenes mehr erreichte.

Die Ereignisse, welche die Übersiedelung des Origenes nach Cäsarea zur Folge hatten, sollten tief in sein Leben einschneiden. Als die palästinensischen Bischöfe ihm im Jahre 215 die Predigt im Gottesdienst übertragen hatten, hatte Demetrius daran Anstoß genommen, weil Origenes Laie wäre, und er hatte sein Bedenken den Palästinensern nicht verhehlt, die ihm freilich die Antwort nicht schuldig blieben[4]). Um den Grund des Anstoßes zu beseitigen, hatte man Origenes bei einem späteren Aufenthalt in Palästina, der etwa ins Jahr 230 fallen mag, zum Presbyter geweiht[5]). Darauf beschwerte sich Demetrius aufs neue: Origenes könne als Alexandriner nur vom alexandrinischen Bischof ordiniert werden, und er sei wegen seines körperlichen Mangels unfähig, eine Weihe zu empfangen. Demetrius richtete seine Beschwerde an alle Bischöfe der katholischen Kirche, und hielt in Alexandrien zwei Synoden ab, in denen er die Angelegenheit des Origenes zur Sprache brachte[6]). In der ersten schloß er ihn von der alexandrinischen Kirche aus, in der zweiten erklärte er ihn der Presbyterwürde für verlustig; die Bischöfe der ganzen Welt stimmten zu, mit Ausnahme von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaja[7]). Darauf verließ Origenes seine Heimat und versuchte sich einen neuen Wirkungskreis in Cäsarea zu schaffen. Er setzte seine Tätigkeit im Gottesdienst wie in der Schule fort. Die Bischöfe Alexander von Jerusalem und Theoktist von Cäsarea saßen zu seinen Füßen[8]), von weither strömten die Schüler ihm zu. Zwei junge Griechen aus Neocaesarea im Pontus, Gregorius und Athenodor[9]), die in Berytus juristische Studien trieben, kamen zufällig nach Cäsarea und wurden durch Origenes festgehalten. Sie wurden von ihm in die Philosophie eingeführt und kehrten als Christen in die Heimat zurück. Beide wurden Bischöfe und haben zur Christianisierung des Pontus das meiste beigetragen. Gregorius, mit seinem Beinamen Thaumaturgus,

1) Eusebius h. e. 6, 26.
2) Eusebius h. e. 6, 29, 5.
3) Eusebius h. e. 7, 32, 30.
4) Bei Eusebius h. e. 6, 19, 17f.
5) Eusebius h. e. 6, 23, 4.
6) Photius Bibliotheca 118.
7) Hieronymus ep. 33, 4.
8) Eusebius h. e. 6, 27.
9) Eusebius h. e. 6, 30.

ist einer der bekanntesten Kirchenmänner des dritten Jahrhunderts, In einer rührenden Dankrede an Origenes hat er bezeugt, was alles er seinem Meister verdankte. Aus dem benachbarten Kappadozien lud der Bischof Firmilian von Cäsarea Origenes ein, zu kommen; nachdem er dort gewesen war, kam Firmilian selbst zu ihm, um seinen Unterricht genauer kennen zu lernen[1]). Ebenso veranlaßte man ihn zu einer Reise nach Athen[2]). Fast zwanzig Jahre dauerte noch die Tätigkeit im Dienst der Kirche, bis die Verfolgung des Decius ihm die Märtyrerkrone schenkte. Origenes mußte eine besonders schwere Behandlung erdulden, weil der heidnische Statthalter Wert darauf legte, den geistigen Führer der Christen zum Abfall zu bringen[3]). Er ließ den fast siebzigjährigen Greis in den innersten Winkel des Gefängnisses legen, den Kopf im Halseisen, die Füße im Block, der bis zum vierten Loch auseinandergespannt war; man drohte ihm mit dem Tode durch Feuer. Der Richter wandte alle Mittel an, ihn mürbe zu machen; töten wollte er ihn nicht. Aber an den Folgen der Qualen ist Origenes gestorben, nachdem er aus dem Gefängnis entlassen war. Nach dem Sprachgebrauch der Kirche war er ein Märtyrer, weil er Christi Nachfolger im Leiden geworden war[4]).

Seinen literarischen Nachlaß bewahrte die Bibliothek von Cäsarea, deren Grundstock die Werke des Origenes ausmachten. Der Presbyter Pamphilus widmete sich ihrer Erhaltung und Verbreitung[5]); er führte auch die Schule von Cäsarea fort[6]), im Andenken an den großen Meister. In anderm Sinne mag die Bibliothek von Jerusalem auf Origenes zurückgehen, die der Bischof Alexander, sein Freund, anlegte[7]); es ist zu vermuten, daß Origenes ihm die Anregung zu ihrer Begründung gegeben hatte. Aus den Schätzen der Bibliotheken in Cäsarea und Jerusalem hat Eusebius schöpfen dürfen, als er seine historischen Werke schrieb, so daß man sagen kann, daß ohne die Tätigkeit des Origenes uns der größte Teil der Nachrichten über die alte Kirche verloren wäre.

Die große Masse der Werke des Origenes machen seine Predigten aus, die er jahraus jahrein in Cäsarea gehalten hat. Sie sind während der letzten zehn Jahre seines Lebens von Schnellschreibern nachgeschrieben und dann publiziert worden[8]). Die wissenschaftlichen Kommentare zu den Heiligen Schriften, die er außerdem verfaßte, sind aus seinem Schulunterricht hervorgegangen. Sein Freund Am-

---

1) Eusebius h. e. 6, 27.
2) Eusebius h. e. 6, 32, 2.
3) Eusebius h. e. 6, 39, 5.
4) Vgl. Pamphilus bei Photius Bibliotheca 118.
5) Eusebius h. e. 6, 32, 3.
6) Eusebius h. e. 7, 32, 25.
7) Eusebius h. e. 6, 20, 1.
8) Eusebius h. e. 6, 36, 1.

brosius veranlaßte ihn zur Abfassung derselben und stellte ihm die Mittel zur Verfügung, die ihm eine leichte Herstellung ermöglichten[1]). Nicht weniger als sieben Stenographen schrieben die Worte des Origenes nach, andere besorgten die Reinschriften, so daß aus dem Unterricht ebenso wie aus der Predigttätigkeit bald eine stattliche Bibliothek hervorging. Den exegetischen und homiletischen Arbeiten gab er die wissenschaftliche Grundlage durch seine Bemühungen um den Text der Heiligen Schrift, zumal den des Alten Testaments. Er lernte hebräisch und schaffte sich eine hebräische Bibel an[2]). Er bemühte sich, ihre griechischen Übersetzungen zu erhalten; dabei begnügte er sich nicht mit der Septuaginta, die in den Händen der Gemeinden war, sondern suchte sich auch gerade die unbekannteren zu beschaffen, die des Aquila, des Symmachus und des Theodotion; für die vielgelesenen Psalmen fand er außerdem noch drei andere, so daß ihm ihr Text in sieben verschiedenen Übersetzungen vorlag. Er hatte Mühe gehabt, sie zusammenzubringen, zum Teil hatte er sich aus entlegenen Orten ein vergessenes letztes Exemplar zu beschaffen gewußt. In einem großen wissenschaftlichen Werke stellte er alle die Texte des Alten Testaments in Parallelkolumnen nebeneinander: zuerst den hebräischen Text, dann die griechische Transskription und hierauf die vier Übersetzer, Aquila, Symmachus, die Septuaginta und Theodotion. Das ist die Hexapla, die bedeutendste Leistung auf dem Gebiet der Bibelkritik, welche das christliche Altertum hervorgebracht hat. Wir würden von den jüngeren Übersetzern kaum irgend etwas wissen, wenn Origenes sie uns nicht erhalten hätte.

Die eigentliche Bedeutung des Origenes liegt auf dem Gebiet des spekulativen Denkens. In seiner Schrift von den Grundlehren[3]), die er noch in Alexandrien, also vor dem Jahre 231 verfaßte, hat er ein System der christlichen Lehre vorgelegt, so vollständig, so durchdacht und in sich übereinstimmend, daß er damit der erste große Dogmatiker der christlichen Kirche geworden ist, auf lange Zeit hin der einzige, den sie hervorgebracht hat.

Er lehnt seine Erörterungen an die Glaubensregel an und beginnt demgemäß damit, zunächst die Lehre von der Gottheit, vom Vater, Sohn und Heiligen Geist zu entwickeln. Alles, was besteht, ist auf Gott als Ursache zurückzuführen; er selbst aber ist der ungewordene,

---

[1]) Eusebius h. e. 6, 23, 1. [2]) Eusebius h. e. 6, 16.

[3]) *Περὶ ἀρχῶν* (De principiis). — Ausführlichere Erörterungen seines Systems in der Monographie von Redepenning und in den Dogmengeschichten von Bonwetsch, Harnack, Loofs, Seeberg u. a.

vollkommene Geist, die Einheit im Gegensatz zur Vielheit der Schöpfung. Gott ist nicht nach menschlichen Maßstäben zu beschreiben, er steht über aller Zeit und Ewigkeit. Er ist unkörperlich, unbegreiflich und unermeßlich, unendlich erhaben über unsere Vorstellungen[1]). Die sinnlichen Ausdrücke, die man auf ihn anwendet, wie Finger Gottes, Seele Gottes und dergleichen mehr, sind uneigentlich zu verstehen; sie bezeichnen Eigenschaften Gottes[2]). Gegenüber Marcion wird betont, daß die Güte und die Gerechtigkeit sich bei Gott nicht ausschließen[3]); vielmehr ist er in seiner Gerechtigkeit gütig und in seiner Güte gerecht. Von ihm zeugt das Alte wie das Neue Testament: es ist derselbe Gott, der durch Moses und die Propheten geredet hat, und der der Vater Jesu Christi ist[4]). Er ist der allmächtige Schöpfer der Welt; ihre Herrschaft ruht in seinen Händen.

Jesus Christus ist der eingeborene Sohn Gottes. Seine Zeugung hat vor dem Anfang alles Geschehens stattgefunden. Denn er ist immer beim Vater gewesen als ein Teil seines Wesens. Er ist sein Wort, seine Weisheit, seine Kraft[5]); man könnte auch sagen, daß er die Seele Gottes wäre, wenn dieser Ausdruck nicht die Vorstellung involvierte, daß Gott wie ein irdisches Wesen zusammengesetzt wäre[2]). Seine ewige Erzeugung ist so vorzustellen wie die Entstehung des Glanzes aus dem Licht[6]): der Vater ist das unergründliche Licht, der Sohn der Abglanz des Lichtes[7]). Demgemäß hat man sich die Entstehung des Sohnes nicht als einen einmaligen Akt zu denken, sondern als eine fortwährende Emanation. Vater und Sohn sind ihrem Wesen nach völlig unzertrennbar: Bild und Ebenbild gehören immer zusammen. Der allmächtige Gott übt seine Herrschaft durch den Sohn aus, und sie sind in ihrem Wirken ganz eins[8]). In dieser Weise ist durch Christus die Welt geschaffen worden[9]).

In der Fülle der Zeiten ist der Logos Mensch geworden, um die Schöpfung zu erretten, die durch eigne Entwicklung ganz verdorben war[10]). Er erniedrigte sich aus der Sphäre der Ewigkeit, und brachte damit der Welt die Fülle der Gottheit nahe[11]). An seinem Wesen kann die Menschheit den Vater kennen lernen. Er und der Vater verhalten sich zueinander wie zwei Bildsäulen, die in jeder Beziehung gleich, nur in der Größe verschieden sind: die übermenschliche Gottheit hat ihr verkleinertes Ebenbild in menschlichen Dimensionen erscheinen lassen, damit die Menschen an dem Abbild das Urbild er-

---

1) De princ 1, 1, 1ff.
2) De princ. 2, 8, 5.
3) De princ. 2, 5, 1.
4) De princ. 2, 4, 1.
5) De princ. 1, 2, 1.
6) De princ. 1, 2, 4.
7) De princ. 1, 2, 6.
8) De princ. 1, 2, 10ff.
9) De princ. 2, 6, 1.
10) De princ. 3, 4, 6.
11) De princ. 1, 2, 8.

kennen können[1]). Damit sind der Welt die Tiefen und die Geheimnisse der Gottheit geoffenbart worden. Gegenüber der Gnosis betont Origenes die volle Menschheit in der Persönlichkeit Jesu: Jesus ist in Wahrheit von einem Weibe geboren worden, er hat wirklich am Kreuz gelitten und ist leibhaftig auferstanden[2]). Als wirklicher Mensch hatte er eine vernünftige Seele, die wie alle Seelen schon vor der Erscheinung Christi existiert hatte. Es war die einzige Seele gewesen, die sich bei dem allgemeinen Fall der Geister rein gehalten hatte; sie hatte es demnach durch sittliche Anstrengung verdient, mit dem Logos verbunden zu werden[3]). Auch während des Erdenlebens Jesu hat sie sich mit keiner Sünde befleckt.

Vom Heiligen Geiste endlich ist zu sagen, daß er unter dem Sohne steht, in gleicher Weise wie der Sohn unter dem Vater[4]). Denn da alles, was existiert, vom Logos erschaffen worden ist, so muß auch der Heilige Geist ein Geschöpf sein[5]). Auch ist seine Wirksamkeit gegenüber den beiden andern Hypostasen der Gottheit beschränkt: während der Vater und der Sohn ihre Wirksamkeit auf alle Geschöpfe erstrecken, die guten und die bösen, wirkt der Heilige Geist nur in den frommen Menschen[6]). Er war in den Propheten des alten Bundes und in den Aposteln Jesu Christi lebendig[7]); seit Christus auf Erden erschienen ist, ist seine Wirkung in den Gläubigen zu spüren. Seine Gaben sind verschieden: alle Weisheit, Wissenschaft und Glaube stammt von ihm her[8]); er schafft die Menschen um in Heilige[9]).

Zu den Lebewesen, die aus der Hand Gottes hervorgegangen sind und die durch Christus erlöst werden sollen, gehören nicht allein die Menschen und die Tiere, sondern ebenso Engel[10]) und Gestirne[11]) und auf der andern Seite der Teufel und die Dämonen[12]). Die Engel und Erzengel sind von Gott mit bestimmten Diensten als Schutzengel betraut worden; Sonne, Mond und Sterne üben ebenfalls gottgewollte Funktionen aus; der Teufel und sein Heer sucht zu schaden und zu verderben. Zwischen ihnen steht in der Mitte der Mensch[13]), der schwächer und schlechter ist als Engel und Sterne[14]), und von den Dämonen angegriffen und verführt wird. Ihnen allen hat Gott das Sein und der Logos die Vernunft gegeben[9]). Mit ihrer bunten Verschiedenheit hat Gott die Welt ausgestattet wie ein Haus mit Geräten[15]).

---

1) De princ. 1, 2, 8. 2) De princ. Praefatio 4. 3) De princ. 4, 1, 28.
4) De princ. 1, 3, 5. 5) De princ. 1, 3, 3. 6) De princ. 1, 3, 7.
7) De princ. 2, 7, 1. 8) De princ. 2, 7, 3. 9) De princ. 1, 3, 8.
10) De princ. 1, 7, 1; 2, 8, 1 f. 11) De princ. 1, 6, 2; 2, 8, 3; 3, 4, 4.
12) De princ. 1, 4, 3. 13) De princ. 1, 4, 1. 14) De princ. 2, 6, 1.
15) De princ. 2, 9, 6.

So wie die Schöpfung jetzt vorliegt, ist sie aber nicht aus der Hand Gottes hervorgegangen. Es hat vielmehr eine Entwicklung stattgefunden, und zwar nach der schlechten Seite hin. Alle Geschöpfe waren von vornherein gleich empfänglich für das Gute und das Böse[1]), und sie hatten volle Freiheit der Entscheidung[2]). Fast alle haben sich den Weg des Verderbens erwählt[3]). Infolgedessen ist die Schöpfung von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunken. Der Teufel und seine Dämonen sind gefallene Geister[4]), die ihre vollendete Schlechtigkeit in der Verführung anderer betätigen. Aber auch die körperliche Existenz ist als eine Strafe für frühere Sünden anzusehen; denn der sterbliche Leib bedeutet einen Kerker für die unsterbliche Seele[5]). Man muß sich denken, daß vor dieser Welt schon eine andere existierte, in der dieselben Seelen ihr Leben hatten; auf Grund ihrer damaligen Sünde ist die Entscheidung über ihre jetzige Existenz ausgefallen[6]). Sie sind an allem selbst schuld. Auch der Mensch trägt die volle Verantwortung für seine Sünden[7]). Gott leitet zwar die Welt mit seiner Allmacht, Güte und Gerechtigkeit. Aber doch niemals so, daß dadurch den Geschöpfen die volle Freiheit der Entwicklung beeinträchtigt würde. Und auch die Dämonen entlasten die Menschen nicht. Wenn sie auch den Menschen verleiten und selbst von ihm Besitz ergreifen[8]), so besitzt er doch Kräfte genug, um sie sich vom Leibe zu halten.

Der sündige Zustand der Welt hat den Anlaß zur Erlösung gegeben. Denn der Logos liebte von jeher seine Schöpfung und hatte den Wunsch, den Geschöpfen an seinem Wesen Anteil zu gewähren. Mit seiner Erscheinung ist die Rückentwicklung zum Guten und zu Gott eingeleitet worden. Von da an geht es wieder aufwärts der heiligen Vollendung zu. Denn das Ende der Welt kann kein andres sein als ihr Anfang[9]): das Böse und das Körperliche muß verschwinden, bis schließlich Gott alles in allem sein wird[10]). Bis dahin ist es freilich noch ein weiter Weg, der sich bei den einzelnen, je nach Schuld und Verdienst, verschieden vollzieht. Es kommt alles darauf an, in welchem Maße der Mensch seine Leidenschaften überwindet und an Christus Anteil nimmt[11]). Der fromme Mensch gelangt nach seinem Tode und nach der Auferstehung in das Paradies, einen Ort, der zwar noch auf Erden ist, aber doch den Aufstieg in höhere Regionen gewährt[12]). Von dort aus steigen die Heiligen auf vielen Stufen bis

1) De princ. 1, 7, 3. 2) De princ. 1, 4, 4; 2, 9, 6; 3, 1.
3) De princ. 3, 1, 21. 4) De princ. 3, 4, 5. 5) De princ. 1, 6, 4.
6) De princ. 1, 4, 4; 1, 7, 3. 7) De princ. 3, 2, 2.
8) De princ. 3, 2, 10f. 9) De princ. 3, 6, 8. 10) De princ. 2, 3, 7.
11) De princ. 2, 6, 3. 12) De princ. 2, 11, 6.

zum eigentlichen Himmelreich empor[1]) — man könnte fast von einer Himmelsreise der Seele sprechen. Dann erreichen sie allmählich ein körperloses Sein, so daß der Tod keine Macht mehr über sie hat[2]). Sie erlangen eine immer tiefere Erkenntnis der Gottheit, und gehen schließlich in Anschauen und Erkennen ganz auf in ihm[3]). Die Sünder haben einen weiteren und schwierigeren Weg zurückzulegen. Nach dem Tode müssen sie zunächst ein Reinigungsverfahren über sich ergehen lassen[4]), dann müssen sie noch einmal eine körperliche Existenz durchmachen, vielleicht in niedrigen und häßlichen Körpern[5]), unter Umständen selbst als Dämonen[6]). Die Strafperioden erstrecken sich bei vielen auf eine große Anzahl von Weltperioden[7]): immer wieder erleben sie ein Dasein, erwerben sich Strafen oder Verdienste; aber schließlich kann das Ende nur eines sein. Alle werden zu Gott zurückkehren[8]); auch der Teufel und die Dämonen sind zur Erlösung bestimmt. Die gänzliche Wiederbringung — die Apokatastasis — bezeichnet das Ende der Zeiten.

Origenes schickt seiner Darlegung in den „Grundlehren" voraus eine Übersicht über die kirchliche Lehre. Bei allen einzelnen Lehrpunkten gibt er an, was die Kirche festgelegt hat und inwieweit sie der theologischen Forschung Freiheit läßt und abweichende Meinungen erträgt. Trotz dieses Beweises seiner Ehrlichkeit und seiner Vorsicht läßt sich nicht verkennen, daß die Abweichungen seines Systems von der kirchlichen Tradition sehr bedeutend sind. Er hat zwar in seine wissenschaftliche Dogmatik viele Stücke religiösen Volksglaubens aufgenommen: sowohl die Angelologie wie die Dämonologie haben ihren Platz erhalten. Es ist aber besonders an seiner Eschatologie zu beobachten, wie weit er vom Urchristentum entfernt ist. Die alten realistischen Vorstellungen von der Endzeit werden umgedeutet oder bildlich verstanden. Origenes ist der erste kirchliche Theologe, der die Auferstehung des Fleisches in Abrede stellte und sich mit seinen Aussagen über den Auferstehungsleib an Paulus anschloß: es ist ein geistlicher Leib, der mit dem irdischen nicht identisch ist, wenn er auch mit ihm in Zusammenhang steht[9]); auch vollzieht sich die Auferstehung bei den einzelnen Menschen je nach dem Grade ihrer Vollendung verschieden, bei den einen mehr geistig, bei den andern mehr irdisch[10]). Die Vorstellung vom Reiche Gottes als einer Mahlzeit wird von ihm als jüdisch verworfen, ebenso wie

---

1) De princ. 2, 11, 6. 2) De princ. 2, 3, 3. 3) De princ. 2, 11, 7.
4) De princ. 1, 5, 3. 5) De princ. 2, 9, 8. 6) De princ. 1, 5, 3; 1, 6, 5.
7) De princ. 3, 5, 3. 8) De princ. 3, 6, 8. 9) De princ. 2, 9f.; 3, 6, 4f.
10) De princ. 2, 9, 1ff.

die Erwartung eines himmlischen Jerusalems[1]). Das Straffeuer, das die Gottlosen zu erdulden haben, faßt er bildlich auf als eine Reue über ihre Sünden[2]); die „äußerste Finsternis“, in der sie sich aufhalten, ist kein Ort, sondern ein Seelenzustand[3]). Er weiß zwar sehr viele Stücke der christlichen Tradition beizubehalten, indem er ihnen eine andre Auffassung unterlegt; so glaubt er von einer zweiten Erscheinung Christi in Herrlichkeit sprechen zu können, indem er auf das Endziel der Vollendung hinweist[4]): im ganzen ist aber doch zu beobachten, daß er gerade die aus dem Judentum stammenden Glaubensvorstellungen der Kirche stark einschränkt oder entfernt.

Viel näher als zur jüdisch-christlichen Tradition steht Origenes innerlich zur griechischen Philosophie. Sein abstrakter Gottesbegriff, der im wesentlichen auf eine Negation aller irdischen Bestimmungen hinausläuft, ist platonisch. Die Logosspekulation ist voll verwertet. In der Christologie ist sie mit dem Gedanken des dynamistischen Monarchianismus verbunden: die menschliche Seele Jesu hatte sich durch sittliche Bewährung ein Recht darauf erworben, mit dem Logos vereinigt zu werden. Selbst ein gnostischer Gedanke, die Himmelsreise der Seele, ist zu bemerken in der Beschreibung der Entwicklung, welche die Seelen der Frommen im allmählichem Aufstieg zur Gottheit durchmachen. Die Vorstellung von der unsterblichen Seele, die nach dem Tode ihre Erdensünden abbüßt und eine Wanderung durch andere Leiber, auch von Tieren und Gestirnen, durchmacht, ist ebenfalls echt platonisch. Mit der Seelenwanderung hängt die Apokatastasis zusammen, die wie diese der griechischen Philosophie entstammt, und der christlichen Überlieferung völlig widerspricht.

Wie Origenes der eifrigste und fruchtbarste Exeget der christlichen Kirche war, so fühlte er sich auch in seinen dogmatischen Ausführungen als Schrifttheologe. Er stellt sich auf den Standpunkt der Kirche, wenn er im Gegensatz zur Gnosis das Alte Testament wie das Neue anerkennt und sie in der üblichen Weise wertet. Das Gesetz und die Propheten gehören notwendig mit den Evangelien und den Aposteln zusammen. Das Alte Testament ist von Gott eingegeben und weissagt auf Christus[5]). Erst wenn man es von Christus aus betrachtet, ist es völlig verständlich, als Weissagung auf die Erfüllung; man sieht, daß Christus auch in Moses und den Propheten wirksam gewesen ist[6]).

Am Schluß seines Werkes gibt er eine ausführliche Hermeneutik[7]), indem er die Regeln auseinandersetzt, nach denen die Heilige Schrift

---

1) De princ. 2, 11, 2. 2) De princ. 2, 9, 4. 3) De princ. 2, 9, 8.
4) De princ. 4, 1, 25. 5) De princ. 4, 1, 3ff. 6) De princ. 4, 1, 6.
7) De princ. 4.

ausgelegt werden muß. Er ist wiederum der erste christliche Theologe, der seine eigene Arbeit dieser wissenschaftlichen Kontrolle unterzogen hat. Er meint aus der Stelle Proverbien 22, 20 entnehmen zu können, daß es einen dreifachen Schriftsinn gebe: wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist bestehe, so gebe es ein fleischliches, ein seelisches und ein geistliches Schriftverständnis, d. h. ein wörtliches, ein allegorisches und ein ideelles[1]). Die vielen Mißverständnisse der Heiligen Schrift rühren nach ihm hauptsächlich daher, daß man sie nach ihrem Buchstaben verstehen wollte, während die Schrift selbst an vielen Stellen darauf hinweist, daß sie geistlich aufgefaßt sein will[2]). Die anstößigen Erzählungen des Alten Testaments sind nach ihm, wenn man sie wörtlich auffaßt, völlig unerträglich; ebenso geben manche langweilige Detailschilderungen der Bücher Mose einen guten Sinn nur, wenn man sie geistlich deutet[3]). Er will nicht alles Historische hinausexegesieren: die Geschichte Jesu ist zum größten Teil wörtlich aufzufassen[4]). Aber er kann doch den Grundsatz aufstellen, daß zwar jede Stelle geistlich zu verstehen ist, aber nicht jede den wörtlichen Sinn verträgt[5]). Wann das eine oder das andere Auslegungsprinzip am Platze ist, läßt sich im allgemeinen nicht sagen; das muß die Untersuchung von Fall zu Fall ergeben[4]).

Der Satz von mehrfachem Schriftsinn kann sich auf eine alte Tradition berufen, die noch über das Christentum hinaus auf Philo und das hellenistische Judentum seiner Zeit führt; er stand dazu mit der christlichen Apologetik und der Gemeindepredigt in so engem Zusammenhang[6]), daß man sagen muß: Origenes hat nur in ein System gebracht, was allgemeine Praxis war. Seine Exegese ermöglichte ihm, sich aus den Schranken des überlieferten Schriftworts in das luftige Reich der Ideen aufzuschwingen und aller Historie zu spotten. Wir sind dagegen überzeugt, daß gerade in den Fällen, die Origenes als eklatante Beweise für die Notwendigkeit einer allegorischen Exegese anführt, die „fleischliche“ Auffassung der Schrift am Platze ist, wenn man überhaupt zu einem wissenschaftlich begründeten Verständnis gelangen will. Unter diesen Umständen will es nicht viel besagen, daß Origenes dem Schriftbeweis einen so breiten Raum in seiner Darstellung einräumt, alles im einzelnen mit Schriftstellen belegt und sich mit andern Auslegungen ausführlich auseinandersetzt. Diese exegetischen Bemühungen dienen im Grunde nur einer Verschleierung des Tatbestandes, daß die entscheidenden Gedanken seiner Theologie aus der griechischen Philosophie stammen und nicht

[1]) De princ. 4, 1, 11. [2]) De princ. 4, 1, 8. [3]) De princ. 4, 1, 9ff.
[4]) De princ. 4, 1, 19. [5]) De princ. 4, 1, 20. [6]) S. Bd. 1, S. 244f.

aus dem Alten und Neuen Testament. Origenes selbst hat freilich die wissenschaftliche Arbeit seines Lebens daran gesetzt, um das Gegenteil zu erweisen: Unehrlichkeit ist ihm nicht vorzuwerfen. Aber der Neuplatoniker Porphyrius hatte nicht ganz Unrecht, wenn er spottete[1]), daß Origenes die klaren Worte des Moses prahlerisch für Rätsel ausgegeben, sie als Aussprüche Gottes voll verborgener Geheimnisse vergöttert und durch diesen Dienst die Urteilskraft der Seele geblendet habe. In seinem äußeren Leben habe er als Christ gelebt; in bezug auf seine Ansichten von der Gottheit aber habe er hellenisiert und die Vorstellungen der Griechen den fremden Mythen untergeschoben.

6. Die Synodalverfassung der Kirche.

Die Verbindung der Gemeinden.

Die zahlreichen Verbindungsfäden, welche zwischen den christlichen Gemeinden der alten Zeit bestanden hatten, wurden in der bischöflichen Kirche erhalten und verstärkt[2]). Man schickte noch immer reichliche Liebesgaben an die Stellen[3]), wo es nottat, und half sich aus mit allem, woran es mangelte. Die Christen kehrten auf den Reisen bei Glaubensgenossen ein und wurden Gäste der Gemeinde[4]). Vor allem reisten bei wichtigeren Angelegenheiten die Bischöfe selbst, um die Beziehungen zwischen den Gemeinden zu ordnen oder wiederherzustellen[5]). Keins dieser Momente war aber annähernd von solcher Bedeutung, wie ein neues Institut, das man in dieser Zeit schuf und kultivierte, die bischöfliche Korrespondenz. Die erhaltenen Reste der altchristlichen Briefliteratur geben uns kaum eine Vorstellung davon, in welchem Maße damals Briefe geschrieben und empfangen wurden; wir müssen uns deutlich zu machen suchen, bei welchen Anlässen die Briefe abgefaßt wurden, um in den Umfang der Korrespondenz einen Einblick zu gewinnen.

---

1) Eusebius h. e. 6, 19, 4. 7.
2) S. oben Bd. 1, S. 111.
3) S. oben S. 76, Anm. 3.
4) S. oben S. 75.
5) Irenaeus (Eus. h. e. 5, 24, 16f.) erzählt Folgendes: Polykarp von Smyrna besuchte Anicet von Rom, um sich mit ihm über eine Reihe von kirchlichen Angelegenheiten zu beraten. Als sie sich über die wichtigste Frage, den Termin des Osterfestes, nicht einigen konnten, dokumentierten sie wenigstens in feierlicher Weise ihre kirchliche Gemeinschaft, indem Polykarp an Anicets Stelle den Gottesdienst leitete. — Didaskalia 12, S. 69: Ein reisender Bischof wird auf den Bischofthron der Gemeinde genötigt, und er muß dann eine Ansprache an die Gemeinde halten; er soll sich auch an der Darbringung der Eucharistie beteiligen, indem er wenigstens das Gebet über den Kelch spricht.

Zunächst wurde jede Neuwahl eines Bischofs allen Bischöfen mitgeteilt, die sich dafür interessierten[1]). Das waren die Gemeinschaftsbriefe, welche den Zweck hatten, dem Neugewählten die Anerkennung und den brüderlichen Verkehr seiner Kollegen zu sichern. Wie weit man den Kreis ausdehnte, innerhalb dessen man die Antrittsbriefe versandte, richtete sich nach den Umständen. Die Wahl eines Provinzialbischofs wird man nur dem Bischof der Landeshauptstadt und den nächsten Kollegen mitgeteilt haben, auf deren Kreis sich sein Verkehr beschränkte. Hatte aber eine große Metropole ein neues Oberhaupt erhalten, dann säumte der Neugewählte nicht, sich allen Bischöfen seines Bezirks und allen hauptstädtischen Kollegen vorzustellen, indem er seinen Amtsantritt bekannt gab.

Ferner wurden alle Strafsachen, die von Bedeutung waren, in weitem Umfang mitgeteilt. Es kam häufig vor, daß Christen, die aus irgendeinem Grunde von ihrem Bischof bestraft oder ausgeschlossen waren, sich an andre Gemeinden wandten, um dort ihr Recht zu suchen. Man denke an den Fall des Origenes[2]). Die Bischöfe mußten ein Mittel haben, um sich die Übereinstimmung ihrer Kollegen zu sichern, und das konnte nur eine möglichst lebhafte Korrespondenz sein. Auf die weit entfernten Gemeinden brauchte man dabei in der Regel nicht so sehr Rücksicht zu nehmen als auf die Nachbarstädte, mit denen ein regelmäßiger Verkehr stattfand. Es war wünschenswert, sie über die wichtigeren Ereignisse im Leben der Gemeinde auf dem Laufenden zu erhalten, damit man gegebenenfalls ihrer Unterstützung sicher war[3]), Gerieten aber zwei Gemeinden oder gar zwei kirchliche Provinzen in Streit, so war es kaum zu umgehen, daß sie ihren Streitfall mit allen Einzelheiten so weit als möglich verbreiteten[4]); denn die Allgemeinheit der katholischen Kirche

[1]) Eusebius h. e. 7, 30, 17 gibt den Namen κοινωνικὰ γράμματα.. — Selbst aus dem Gefängnis richtete Alexander von Jerusalem ein Glückwunschschreiben an die Antiochener beim Amtsantritt ihres Bischofs Asklepiades: Eus. h. e. 6, 11, 5. — Nach einem solchen Muster ist der Brief des Klemens an Jakobus (in den Klementinen) entworfen. [2]) S. oben S. 179.

[3]) Eusebius h. e. 6, 8, 4 berichtet dies: Als Origenes in Palästina zum Presbyter ordiniert worden war, nahm Demetrius von Alexandrien daran Anstoß und teilte seine Auffassung den Bischöfen der ganzen Welt mit. Zu seiner Verurteilung nahm der ganze Episkopat Stellung, dafür und dawider; in Rom befaßte sich eine Synode mit dieser Angelegenheit (Hieronymus ep. 33, 4).

[4]) Eusebius h. e. 5, 24, 9ff.: Als Bischof Viktor von Rom die asiatische Kirche von der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß, teilte er das in Briefen nach allen Seiten hin mit und erhielt von dort mißbilligende Antworten. — Eusebius h. e. 6, 43ff.: Die zwiespältige Bischofswahl in Rom im Jahre 251 und die damit in Verbindung stehende Gefallenenfrage scheint die ganze Kirche in Bewegung gebracht zu haben. — Der novatianische Streit wurde abgelöst durch den Ketzertaufstreit, der ebenfalls in der ganzen Kirche widerhallte.

war das einzige Forum, vor dem die einzelne Gemeinde Recht oder Unrecht bekommen konnte.

An ihre eigene Organisation stellte die Kirche außerordentlich hohe Ansprüche, die um so unerbittlicher auftraten, weil sie in dem Traditionsbegriff wurzelten, durch den die Gemeinden sich auf die Apostel und damit auf Christus selbst zurückführten. Man legte den größten Wert auf die Übereinstimmung in allen Dingen der Lehre und des Brauchs, und gab sich gern der Vorstellung hin, daß in der ganzen großen katholischen Kirche keinerlei Verschiedenheiten beständen. Als es bekannt wurde, daß die asiatische Kirche einen andern Termin für das Osterfest hatte als sonst üblich war, geriet die ganze Kirche in Bewegung[1]). Allenthalben wurden Synoden von Bischöfen gehalten, Briefe wurden hin und her geschickt, und schließlich versuchte die römische Kirche, die asiatische wegen ihres abweichenden Usus von der Gemeinschaft auszuschließen, wofür sie allerdings die Billigung der andern Kirchen vergebens erhoffte. Fast noch auffallender ist es, wenn Irenäus bei dieser Gelegenheit hervorhebt, daß man auch die Länge des Osterfastens in der Kirche verschieden bemäße, auf einen, zwei oder noch mehr Tage, und dann fortfährt: „Gleichwohl haben diese Kirchen alle in Frieden gelebt und auch wir leben im Frieden miteinander, und die Verschiedenheit in den Fasteneinrichtungen läßt die Eintracht des Glaubens um so stärker hervorleuchten"[2]) — er ist der Meinung, daß die Kirche etwas Außerordentliches täte, wenn sie die Differenz in der Fastengewohnheit stillschweigend ertrüge, und glaubt daher auch in der Osterfrage zum Frieden reden zu können. Tertullian erzählt gelegentlich, daß man heftig darüber verhandelt habe, ob man im Gottesdienst am Sonnabend knien solle oder nicht. Einige verböten nämlich das Gebet auf den Knien an diesem Tage und stellten damit den Sabbat den Festzeiten der Kirche gleich, dem Sonntag und der Pentekoste, an denen das Knien allgemein verpönt war. Eine Heiligung des Sabbats wäre aber Judaismus. Tertullian bemerkt dazu in feierlichem Ton: „Der Herr wird seine Gnade dazu verleihen, daß sie entweder nachgeben oder aber ohne andrer Ärgernis der eigenen Meinung folgen."[3]) So wenig war man imstande, Differenzen zu ertragen. Damit stellte man sich, ohne es zu wissen, eine ungeheure und im Grunde unlösbare Aufgabe. Bei einem so lebhaften und kräftigen Organismus, wie die Kirche es war, befand sich alles in ständiger Umbildung, und natürlich vollzog sich die Entwicklung nicht überall in gleicher Weise. Die

[1]) Über den Osterstreit s. unten. [2]) Irenaeus bei Eusebius h. e. 5, 24, 13.
[3]) Tertullian De oratione 23.

großen Gemeinden führten, und die kleinen folgten; es gab zurückgebliebene Gebiete, in denen alles beim alten war. Dazu war das Reich so riesig, und die Provinzen durch ihre Geschichte und durch die ungebrochene Eigenart der unteren Bevölkerungsschichten derartig verschieden, daß mit der Zeit die provinziellen Eigentümlichkeiten auf die Landeskirchen übergehen mußten, und so hatten sich notwendigerweise aus gleichberechtigten Verschiedenheiten Trennungsschichten für die Kirche ergeben. Wollte man diese Entwicklung aufhalten und Differenzen verhindern, so war wiederum eine möglichst lebhafte Korrespondenz untereinander das einzige Mittel, das man vor der Hand besaß.

Die Verhältnisse, in denen sich die Kirche befand, machten es schon früh notwendig, daß man jeden Christen, der eventuell andre Gemeinden aufsuchte, mit einem Empfehlungsschreiben seines Bischofs versah. Das sind die *literae communicatoriae*[1]). Die Vorteile, welche der reisende Christ genoß[2]), waren so außerordentlich groß, daß sie zu Schwindelmanövern geradezu verlockten, und die Sekten waren allmählich so zahlreich geworden, daß man ein Mittel haben mußte, um ihren Einfluß abzuwehren; da war ein bischöflicher Reisepaß, den man jedem Mitglied der Gemeinde mitgab, das nächstliegende und allgemein gebrauchte Schutzmittel.

Die Bischöfe der großen Städte standen — mindestens seit dem dritten Jahrhundert — vor einer großen Aufgabe, wenn sie den auswärtigen Beziehungen ihrer Gemeinde im ganzen römischen Reich gerecht werden wollten. Der *ordo* der Akoluthen, die in erster Linie dazu bestimmt waren, als Briefboten zu fungieren[3]), bestand schon im Jahre 251 in Rom aus zweiundvierzig Köpfen[4]), und oft mußten die Subdiakonen ebenfalls auf Reisen gehen, weil die Akoluthen nicht ausreichten[5]). Die meisten Briefe, die sie überbrachten, sind als bischöfliche Geschäftsbriefe zu bezeichnen. Sie stehen ihrer Form und ihrem Inhalt nach auf einer ganz andern Stufe als die großen Sendschreiben des apostolischen Zeitalters[6]). Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß uns von der bischöflichen Korrespondenz dieses Zeitalters so wenig erhalten ist. Das meiste ist von Anfang an ephemerer Natur gewesen und war zum baldigen Vergehen bestimmt; anderes hat man untergehen lassen, weil es der späteren Zeit zu formlos er-

---

[1]) Elvira 58.
[2]) Über die christliche Gastfreundschaft s. oben Bd. 1, Exkurs 28.
[3]) Über die Akoluthen s. oben S. S. 28.
[4]) Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 11). [5]) S. oben S. 28, Anm. 6.
[6]) Über den literarischen Charakter der bischöflichen Korrespondenz s. oben S. 36.

schien: es ist nicht jedermanns Sache, die Zeugnisse für die Armut und den Bildungsmangel seiner Vorfahren zu sammeln. Erhalten ist uns nur der Briefwechsel Cyprians, der formell auf einer besonders hohen Stufe steht, und einige vereinzelte Briefe, die man später noch brauchen zu können meinte, als Zeugnisse für die Tradition der Kirche.

Durch den ständigen Verkehr untereinander bekamen die Bischöfe eine neue Schätzung ihrer Stellung. Sie bemerkten, daß sie in ihrer Gesamtheit über alles zu beraten und zu beschließen hatten, was in der Kirche gelten sollte, und begannen sich demnach zu fühlen als Glieder des großen Organismus, den die katholische Kirche repräsentierte. Es war ein neues Moment, das ihr Amt hob und seine Würde unvergleichlich machte. Jeder von ihnen war der erste in seiner Gemeinde, aber zugleich hatte er seinen Sitz in dem großen unsichtbaren Parlament, in dem Christus selbst präsidierte. Der kleinste und unbedeutendste Dorfbischof wurde gehoben durch seine Kollegen in der ganzen weiten Welt. Es konnte den Anschein haben, als wenn alle an Rang und Würde gleichstünden, als Säulen der Kirche Christi. Als der Bischof Fructuosus von Tárraco im Jahre 259 im dortigen Amphitheater Märtyrer wurde, waren seine letzten Worte: *In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam, ab oriente ad occidentem diffusam*[1]; sein letzter Gedanke galt nicht seiner Gemeinde, sondern der großen Gemeinschaft in der ganzen Welt: das gab ihm die Kraft, den Scheiterhaufen zu besteigen.

Die Synoden.

Die Glieder des Körpers der Kirche waren die Provinzen des Reiches, und es ist schon früh die Tendenz zu bemerken, den Provinzialverband der Bischöfe zu kräftigen und zu organisieren. Auf diesem Wege ist die Verfassung der Kirche im ganzen entstanden, auch sie ein Produkt der geschichtlichen Verhältnisse, in denen sich die Kirche ihre Position suchen mußte. Schon die Bewegungen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts führten dazu, daß sich die benachbarten Bischöfe zusammenfanden, um eine gemeinsame Stellungnahme zu den schwebenden Fragen zu verabreden. Wie es scheint, ist das noch nicht der Gnosis gegenüber geschehen, wohl aber zur Zeit des Montanismus. Wir haben die Nachricht, daß in Asien damals Synoden stattfanden, und daß auf Grund derselben die Prophetie abgewiesen wurde[2]). Ebenso hat man über den neutestamentlichen Kanon beraten, und Bücher in denselben aufgenommen

[1]) Acta Fructuosi 3. [2]) Der Antimontanist (Eusebius h. e. 5, 16, 10).

oder verworfen[1]). Endlich hat der Osterstreit zwischen Rom und Asien überall die Landeskirchen zu gemeinsamen Sitzungen und Abstimmungen vereinigt. Die streitenden Parteien selbst tagten in Rom[2]) und in Ephesus[3]); Gallien versammelte sich unter dem Vorsitz des Irenäus[4]); wir hören weiter von Synoden im Pontus[2]) und in Palästina[2]), und sogar von Osroëne[4]), dem östlichen Syrien jenseits des Euphrat. Offenbar ist die Bewegung, welche der Streit zwischen Asien und Rom hervorrief, durch die ganze Kirche gegangen, außer den genannten werden noch andere Provinzen zu Synoden zusammengetreten sein, von denen Eusebius, der uns die Kunde erhielt, zufälligerweise keine Nachrichten mehr vorfand.

Wir haben damit die Anfänge der Synoden, und können beobachten, wie dies für die Geschichte der Kirche so wichtige Institut entstanden ist. Sobald eine Frage vorlag, die eine gemeinsame Beratung der Bischöfe als wünschenswert erscheinen ließ, fanden sie sich zu einer Besprechung zusammen. Es waren immer außerordentliche Fragen, die zu dieser Maßregel veranlaßten, und es gab im Anfang nur außerordentliche Synoden. In der Regel kamen die Bischöfe einer Provinz zusammen, auch wenn es sich um Fragen handelte, welche die ganze Kirche angingen: in der Osterfrage tagten nicht die Bischöfe von Palästina und Syrien gemeinsam[5]), auch vereinigte sich nicht Pontus mit Kappadozien[6]); man schloß sich dem Provinzialverband des Reiches an. Es geschah das, ohne daß man einen Grundsatz daraus gemacht hätte, nur deswegen, weil es das natürlichste und bequemste war; wenn es die Sache zu fordern schien, trug man kein Bedenken, in kleineren oder in größeren Verbänden zusammenzutreten und über die Grenzen der Provinzen hinauszugreifen. In Sachen des Novatianismus tagte bald nach 251 eine Synode in Antiochien, zu der u. a. Helenus von Tarsus, Firmilian von Kappadozien und Theoktistus von Cäsarea den Dionysius von Alexandrien eingeladen hatten[7]). In der Frage der Ketzertaufe versammelten sich Synoden, die von Galatien, Zilizien und den benachbarten Landschaften besucht waren[8]). Um über den Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, Beschluß zu fassen, kamen die Bischöfe von Kappadozien, Pontus, Zilizien, Lykaonien, Palästina und Arabien

---

1) Tertullian De pudic. 10 berichtet, der Hirt des Hermas wäre von allen Konzilien für apokryph erklärt worden.
2) Eusebius h. e. 5, 23, 2.
3) Eusebius h. e. 5, 24.
4) Eusebius h. e. 5, 23, 3.
5) Eusebius h. e. 5, 23, 2.
6) Eusebius h. e. 5, 23, 2.
7) Eusebius h. e. VII 6, 46, 3.
8) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 5, 5; 7, 5). — Firmilian von Cäsarea erwähnt dieselbe Synode (Cyprian ep. 75, 7).

zusammen[1]); auch der Bischof von Alexandrien war eingeladen worden zu erscheinen[2]). Um eine wichtige Angelegenheit zu entscheiden, glaubte man einer Versammlung möglichst umfangreicher Verbände zu bedürfen, damit das Votum der Synode den nötigen Nachdruck habe. Es ist bemerkenswert, daß die großen Synoden des dritten Jahrhunderts sämtlich im Orient stattgefunden haben. Im Abendland haben sich vor der Synode von Arles 314 niemals die Bischöfe entfernter Provinzen zu gemeinsamen Sitzungen vereint, obwohl die Angelegenheiten dort zum Teil dieselben waren wie im Orient.

Die regelmäßig wiederkehrende Provinzialsynode läßt sich seit der Mitte des dritten Jahrhunderts konstatieren, und zwar gleichzeitig im Orient wie im Okzident. Im Jahre 256 teilte Firmilian von Cäsarea in Kappadozien dem Cyprian mit[3]), daß bei ihnen alljährlich eine Synode stattfinde; und aus Cyprians Briefwechsel sehen wir, daß sich die Bischöfe der afrikanischen Provinzen jedes Jahr im Frühling in Karthago versammelten; nur im Jahre 256 tagten zwei Synoden, die eine im Frühjahr, die andre im September: es handelte sich damals um den Streit mit Rom in Sachen der Ketzertaufe, der eine gemeinsame, außerordentliche Aktion der afrikanischen Kirchen erforderte[4]). Erst die Synode von Nicäa beschloß[5]), daß alljährlich in jeder Provinz zwei Synoden stattfinden sollten, die eine im Anfang des Jahres vor der Fastenzeit, die andre im Herbst.

Zur Synode wurden alle Gemeinden der Provinz eingeladen; außer den Bischöfen durften Presbyter und Diakonen an den Sitzungen teilnehmen[6]), aber nur die Bischöfe hatten Stimmrecht. Die Beschlüsse der Synoden wurden zu Protokoll genommen[7]), und die Resultate der Beratungen in Synodalschreiben zusammengefaßt, die den Interessenten zugeschickt wurden[8]); in der Adresse wurden alle anwesenden Bischöfe als Absender bezeichnet. Als die Gegenstände zahlreich wurden, die den Synoden zur Beschlußfassung vorlagen, wurde es üblich, die Beschlüsse in die knappe Form von Gesetzesparagraphen zu bringen, die man als kirchenrechtliches Material den übrigen Diözesen zuschickte. Die ältesten Synodalbestimmungen,

---

1) Eusebius h. e. 7, 28, 1. 2) Eusebius h. e. 7, 27, 2.

3) Bei Cyprian ep. 75, 4. 4) Über den Ketzertaufstreit s. unten. 5) Nicaea 5.

6) Über die Anwesenheit von Presbytern und Diakonen s. unten Exkurs 48.

7) Das älteste Protokoll einer Synode sind die Sententiae episcoporum numero LXXXVII, der Beschluß der afrikanischen Bischöfe im Jahr 256.

8) Synodalschreiben sind Cyprian ep. 4. 57. 64. 67. 70. 72. — Briefe der antiochenischen Synode in Sachen Pauls von Samosata bei Eusebius h. e, 7, 30 und bei Routh Reliquiae sacrae 2. Aufl., Bd. 3, S. 289ff. — Ein Schreiben der Synode von Arles 314 bei Optatus ed. Dupin S. 286ff.

welche auf uns gekommen sind, sind die der spanischen Synode von Elvira, die kurz vor der Verfolgung Diokletians tagte.

Es ist zu vermuten, daß die Provinzialsynode sich überall in kurzer Zeit als regelmäßiges Institut eingeführt hat, wo ihr nicht etwa lokale Verhältnisse im Wege standen. Denn ihr praktischer Wert lag derartig auf der Hand, daß man sie für sich selbst sprechen lassen konnte. Mochte die Gefahr, zu streiten und zu disputieren, in einer Versammlung von Bischöfen, die einander gleichstanden, noch größer sein als in der Gemeinde, wo der Bischof über der Versammlung stand, und mochte dadurch selbst die Einigkeit der Provinz zuweilen gefährdet erscheinen — es gab nichts, was der bischöflichen Verfassung der Kirche in solchem Maße entsprach, wie eine regelmäßige Versammlung der monarchischen Regenten der Gemeinden. Auf diesem Wege erfuhr die Frage, wer einen Bischof zu bestrafen oder abzusetzen habe, ihre natürliche Lösung. Daß die Gemeinde über ihren Bischof zu richten habe, war eine Antiquität[1]), die aus der Entstehung des Episkopats verständlich war, sich aber in keiner Weise mit dem hierarchischen Amt vertrug, wozu der Episkopat sich entwickelt hatte. Der Bischof unterstand naturgemäß dem Spruch seiner Brüder und Kollegen. Eine Entscheidung, die von dieser Versammlung kam, mußte er schon anerkennen; er konnte sich nur schwer dagegen auflehnen. Bei Streitigkeiten zwischen dem Bischof und seiner Gemeinde, die, wie in Fragen der Bußdisziplin, leicht einen Charakter annehmen konnten, daß die Stellung des Bischofs dadurch ernstlich gefährdet wurde, hatte er in der Versammlung seiner Kollegen einen starken Rückhalt, und andrerseits war eine gar zu große Selbstherrlichkeit des Monarchen der Gemeinde dadurch unmöglich gemacht, daß er sich öfter unter seinesgleichen bewegte, und schlimmstenfalls vor der Synode verklagt werden konnte. Mit der Synode war eine Appellationsinstanz gegen das Urteil des Bischofs geschaffen. Was die Synode nur immer beschließen mochte — es war mit dem Schimmer der höchsten Autorität bekleidet. Wie in den Bischöfen der Heilige Geist waltete, so faßte die Synode sich auf als ein Organ des göttlichen Willens. Ihre Beschlüsse entsprangen einer Eingebung des Heiligen Geistes[2]); sie glaubte sich selbst als die heilige Synode bezeichnen zu dürfen[3]).

Aber ganz abgesehen von allen Einzelfragen: von welchem Wert war es allein schon, daß eine Gelegenheit geschaffen war, wo sich die Bischöfe kennen lernen und besprechen konnten. Die Fälle, welche man zu verhandeln hatte, konnten sich in ähnlicher Weise

[1]) S. oben S. 141 f. [2]) Cyprian ep. 57, 5. [3]) Arles 314 c. 17.

überall wiederholen: dadurch, daß man seine Erfahrungen austauschte, erleichterte sich der einzelne das Regiment in der Gemeinde, und bei gemeinsamen kirchlichen Angelegenheiten war es im allgemeinen Interesse wünschenswert, daß wenigstens die Provinzen einig waren. Wenn man so großen Wert darauf legte, in allen Fragen des Glaubens und der Sitte übereinzustimmen, waren persönliche Zusammenkünfte die notwendige Ergänzung der Korrespondenz. Jedermann weiß, wie viele Fragen durch eine kurze Besprechung besser erledigt werden als durch einen langwierigen Briefwechsel, und daß auch die intensivste Korrespondenz niemals imstande ist, den persönlichen Meinungsaustausch zu ersetzen. Wenn die Entfernungen zwischen den Städten groß sind, alle Briefe durch besondere Boten überbracht werden müssen, und die Korrespondenten mit der Feder und dem schriftlichen Ausdruck nicht völlig vertraut sind, gilt das in doppeltem Maße. Und was war mehr imstande, das Gefühl der Gemeinschaft zu erzeugen, die Kraft des Widerstandes zu stärken und die Siegesgewißheit zu beleben, als eine große Versammlung aller Führer und geistigen Größen, welche die Heimat aufzuweisen hatte.

Der Metropolit.

Die Synode versammelte sich in der Regel in der Hauptstadt der Provinz. In vielen Fällen wird die Metropole allein imstande gewesen sein, eine so große Anzahl von Deputierten, wie sie bei der Synode zusammenzukommen pflegten, aufzunehmen und zu verpflegen. Dazu sprach für die Hauptstadt die allgemeine Gewöhnung. Die Provinziallandtage, die im dritten Jahrhundert wohl überall im Reiche üblich waren, pflegten ebenfalls in der Hauptstadt zusammenzutreten. Und unter den mancherlei andern Gründen, welche die Hauptstadt als Versammlungsort empfahlen, ist der nicht zu vergessen, daß sich das Christentum wohl ausnahmslos aus der großen Stadt in die kleineren Städte und Ortschaften der Provinz verbreitet hatte, so daß die hauptstädtische Gemeinde mit den Augen einer Mutter auf die andern Gemeinden blickte. In der Regel wird niemand daran gezweifelt haben, daß der Bischof der Metropole den Vorsitz auf der Synode führen müsse; er schien das natürliche Oberhaupt der Provinzialkirche zu sein. Daraus erwuchsen aber sofort neue Rechte und Vorrechte. Aus dem ständigen Vorsitz ergab sich, daß der Präsident die Synode berief, daß er die Beschlüsse formulierte und sie brieflich an die Adressaten mitteilte; an ihn gelangten die Antworten; er verhandelte mit andern Landeskirchen im Namen seiner Provinz als ihr Vertreter. Das alles gehörte zu den Rechten

seines Bischofsstuhles; sie erbten sich fort vom Vorgänger auf den Nachfolger; tatkräftige Persönlichkeiten bauten die Rechte des Vorsitzenden weiter aus; in jedem Jahre tagte die Synode, wo die Rechte in Wirksamkeit traten. So entstand die Stellung des Metropoliten, des Oberhauptes der Bischöfe der Provinz. Ägyptische Bischöfe sprechen zur Zeit der diokletianischen Verfolgung von ihrem alexandrinischen Kollegen als dem *magnus episcopus et pater noster*, als dem *major pater*[1]; sie verliehen ihrem Metropoliten damit dieselben Ehrenprädikate, die sie selbst von den Laien erwarteten. Die kirchliche Hierarchie schien diesesmal nach oben hin eine neue Stufe hervorbringen zu wollen.

Durch die Schaffung des Metropolitenamtes trug man der Tatsache Rechnung, daß der Bischof der Hauptstadt eine ganz andre Macht hatte als seine Kollegen in der Provinz. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts haben wir uns in den Metropolen große blühende Gemeinden vorzustellen, an ihrer Spitze gebildete Bischöfe, die nicht selten zu den angesehensten Persönlichkeiten der Stadt gehörten[2]. In den kleineren Städten wird es meistens noch ganz anders ausgesehen haben. Es war nur zum Heil der Kirche, wenn man den geistig hervorragenden Metropoliten die Führung anvertraute. Wenn der Begriff der katholischen Kirche es mit sich zu bringen schien, daß die Bischöfe sich gleichgestellt fühlten als Säulen der einen großen Kirche, so wurde durch die Metropolitanverfassung ein Rangunterschied eingeführt, der den tatsächlichen Machtverhältnissen entsprach, und das allzu große Selbstbewußtsein der kleinen Hierarchen heilsam zurückdrängte.

Wenn wir die einzelnen Provinzen durchgehen, über deren Konzilien uns Nachrichten vorliegen, so können wir feststellen, daß Rom der italischen Landeskirche präsidiert[3], Ephesus in Asien[4], Tarsus in Zilizien[5] und — wie es scheint — Lugdunum in Gallien[6]. Karthago vereinte unter seinem Vorsitz die drei afrikanischen Provinzen, die Proconsularis, Numidien und Mauretanien[7]. Der Pontus hielt zwar schon im zweiten Jahrhundert Synoden ab, aber unter einem

---

[1] Phileas und Genossen an Petrus von Alexandrien (Routh Reliquiae sacrae 4, 91 ff.). Der Titel μητροπολίτης kommt zuerst Nicaea 4. 6 vor; ebendort 7 μητρόπολις; der Verwaltungsbezirk heißt 4 ff. ἐπαρχία = *provincia*.

[2] Über die Bildung der Bischöfe s. unten Kapitel 7.

[3] Beim Osterstreit tagte die römische Synode unter dem Vorsitz Viktors (Eus. h. e. 5, 23, 2); Kornelius von Rom (Eus. h. e. 6, 43, 10) bedient sich schon der Ausdrucksweise, daß er drei italienische Bischöfe abgesetzt und zwei eingesetzt habe.

[4] Polykrates von Ephesus (Eusebius h. e. 5, 24).

[5] Eusebius h. e. 6, 46, 3. [6] Eusebius h. e. 5, 23, 2.

[7] Vgl. Cyprian ep. 48, 3 und die Sententiae episcoporum vom Jahre 256.

Alterspräsidenten[1]); es hatte damals noch keine Metropole. Spanien scheint später als andre Provinzen zu einer Verfassung gelangt zu sein: als in der decischen Verfolgung zwei Bischöfe abgefallen waren, wandte man sich von dort nach Rom und nach Karthago, um eine Entscheidung einzuholen[2]). Und die bekannte erste spanische Synode tagte um das Jahr 300 in Iliberris, den Vorsitz aber führte der Bischof von Accis[3]); er wird ein Alterspräsident gewesen sein. Und ganz eigenartige Verhältnisse bestanden in Palästina. Die Hauptstadt der Provinz war Cäsarea; aber sie konnte Jerusalem den Rang nicht streitig machen: es war geweiht durch die Erinnerungen des Alten wie des Neuen Testaments. Man geriet daher früh auf die Auskunft, daß die Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem gemeinsam den Vorsitz der Provinz führten[4]). Die Synode von Nicäa[5]) drückte nur ihr Siegel auf eine lange Zeit bestehende Tatsache, wenn sie bestimmte, daß Jerusalem ein Ehrenvorrang neben der Metropole Cäsarea zukomme. Man sieht, daß es für die Entwicklung der Metropolitanverfassung nicht günstig war, wenn es einer Provinz an einer anerkannten Hauptstadt fehlte.

Es ist interessant, die ersten Metropoliten zu beobachten, wie sie die Fürsorge für ihre Provinzen übernehmen und dadurch ihren Ansprüchen auf das Regiment die beste Grundlage geben; wie sie andrerseits aber auch ihre Meinungen und Entscheidungen als maßgebend für sämtliche Bischöfe der Provinz hinzustellen wissen, und den Widerstand energisch bekämpfen. Cyprian[6]) schickt gelegentlich an einige numidische Bischöfe 100 000 Sesterzien zum Loskauf von Gefangenen, die aus ihren Gemeinden in die Hände von Barbaren gefallen waren. Die fünf Briefe, die er aus seinem Versteck während der decischen Verfolgung über die Behandlung der Gefallenen geschrieben hatte, verbreitete er in seiner Provinz in möglichst großem Umfang[7]); zur selben Zeit schrieb Dionysius von Alexandrien an die ägyptischen Bischöfe Briefe desselben Inhalts[8]). Eine chiliastische Bewegung im arsinoitischen Gau beschwichtigte Dionysius dadurch, daß er persönlich nach jenen Dörfern hinreiste und in dreitägigen

[1]) Eusebius h. e. 5, 23, 2. [2]) Cyprian ep. 67.
[3]) Vgl. die Überschrift der Kanones von Elvira.
[4]) Der Synode in der Osterfrage präsidierten die Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem gemeinsam: Eus. h. e. 5, 23, 3; die Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem weihten in gemeinsamer Aktion Origenes zum Presbyter (Eus. h. e. 6, 8, 4); sie korrespondierten auch gemeinsam mit Demetrius von Alexandrien über das Recht zu predigen, das sie Origenes zugestanden hatten (Eus. h. e. 6, 19, 17f.). — Zur Synode bald nach 251 lud zwar Theoktist von Cäsarea allein ein; aber Alexander von Jerusalem war gerade gestorben (Eus. h. e. 6, 46, 3). [5]) Nicaea 325 c. 7.
[6]) Cyprian ep. 62. [7]) Cyprian ep. 25. [8]) Eusebius h. e. 6, 46, 1f.

Verhandlungen mit den Wortführern die apokalyptischen Erwartungen abkühlte[1]). Als Cyprian sich überzeugt hatte, daß Kornelius als Bischof von Rom anerkannt werden müsse, teilte er das sämtlichen Bischöfen der drei afrikanischen Provinzen mit, damit Afrika einig wäre[2]); und als die Situation des Kornelius sich in Rom dadurch verbesserte, daß einige Konfessoren von Novatian abfielen, bat er Cyprian, das wichtige Faktum ebenfalls den andern Kirchen mitzuteilen[3]). Und Kornelius selbst ging gegen die drei Bischöfe, die Novatian geweiht hatten, auf das rücksichtsloseste vor. Zwei von ihnen setzte er ab, und schickte ihnen Nachfolger in ihre Gemeinden; dem dritten, der Buße getan hatte, gab er die Laienkommunion[4]). Es ist zu vermuten, daß Kornelius im Namen und auf Beschluß der Synode so handelte; immerhin mag es damals noch als ein Eingriff in die Rechte der Gemeinden aufgefaßt worden sein, daß der Metropolit Bischöfe absetzte und ihnen Nachfolger bestellte, ohne sich mit den Gemeinden in Beziehung zu setzen.

Das war aber der Punkt, wohin die Entwicklung zielte: der Metropolit hatte erst dann die Führung der Provinz in vollem Maße in der Hand, wenn er einen maßgebenden Einfluß auf die Bischofwahlen bekam; und dazu ist es früh genug gekommen. Seit es einen monarchischen Episkopat gab, war es die Regel, daß der Bischof von der Gemeinde gewählt wurde[5]). Schon früh aber war es üblich geworden, daß man die Bischöfe der nächstgelegenen Gemeinden zur Wahl einlud[6]), damit sie an dem Neugewählten die Weihe vollzögen; die bischöfliche Handauflegung war nun einmal bei einer Ordination nicht zu entbehren[7]). Von der Anwesenheit des Metropoliten war ursprünglich nicht die Rede, auch nicht zu einer Zeit, als es schon eine Metropolitanverfassung gab. Im Jahre 253 waren in der Stadt Capsa in der Byzacena sechs Bischöfe bei einer Wahl versammelt; einer von ihnen ist wahrscheinlich der Gewählte. Cyprian war nicht anwesend, entschuldigte sich auch nicht wegen seines Fehlens[8]). Aber es liegt auf der Hand, daß, wenn einmal die Anwesenheit von mehreren Bischöfen erforderlich war, hier ein Punkt vorlag, an dem der Metropolit anknüpfen konnte, um seinen Einfluß geltend zu machen. An den Synodalbestimmungen können wir verfolgen, wie schnell sich die Entwicklung vollzogen hat. Zunächst wurde die An-

---

1) Eusebius h. e. 7, 24; vgl. oben S. 166.
2) Cyprian ep. 48, 3.
3) Kornelius von Rom (Cypr. ep. 49, 3).
4) Kornelius von Rom (Eus. h. e. 6, 43, 10).
5) Über die Bischofswahl s. oben S. 36 und unten Exkurs 37.
6) S. oben S. 11, Anm. 1 und 3.
7) Über die Ordination des Bischofs s. oben S. 11.
8) Cyprian ep. 56, 1.

wesenheit der Bischöfe bei der Wahl als die Hauptsache hingestellt. Die Synode von Nicäa[1]) bestimmt, daß ein neuer Bischof eigentlich von sämtlichen Bischöfen der Provinz in sein Amt einzusetzen sei. Wenn das aus irgendwelchen Gründen nicht möglich wäre, sollten wenigstens drei Bischöfe zur Wahl erscheinen und nach schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Weihe vornehmen. Der Metropolit aber habe das Geschehene zu bestätigen; und wer ohne seine Zustimmung Bischof geworden sei, wäre abgesetzt[2]).

Gleichzeitig wird der Einfluß der Gemeinde auf die Bischofswahl eingeschränkt oder beseitigt. Die Synode von Arles[3]) setzt den Fall voraus, daß ein neu ernannter Bischof von seiner Gemeinde nicht angenommen wird, sie infolgedessen verläßt und sich anderswohin wendet. Es konnte also schon ein Bischof fern von seiner Gemeinde gewählt und geweiht werden; der Gemeinde stand das Recht zu, ihn zurückzuweisen, und dies Recht wenigstens wurde ihr damals noch nicht bestritten. Den entscheidenden Schritt tat erst im nächsten Zeitraum die Synode von Laodicea. Sie setzte fest, daß ein Bischof vom Metropoliten und von den umwohnenden Bischöfen bestellt würde[4]); die Gemeinde habe dabei nicht mitzuwirken[5]). Und den Abschluß der Entwicklung stellen die sogenannten apostolischen Kanones[6]) uns vor Augen. Ihnen lag derselbe Fall vor, wie der Synode von Arles, daß ein Bischof von dem Metropoliten und der Synode erwählt, aber von seiner Gemeinde nicht angenommen wurde. Die Kanones bestimmten, daß der Gewählte trotzdem Bischof bleibe und daß der Klerus der betreffenden Gemeinde wegen Unbotmäßigkeit abgesetzt werde. Dann kann der Bischof sich einen gefügigen Klerus schaffen und die Gemeinde nach seinem Gutdünken regieren.

Lassen wir die weitere Entwicklung der Metropolitangewalt, wie sie sich im vierten Jahrhundert vollzogen hat, auf sich beruhen. Es läßt sich schwerlich leugnen, daß die Absicht, das Schwergewicht bei der Bischofswahl auf die Mitwirkung der Bischöfe der Provinz und auf die Leitung durch den Metropoliten zu legen, und damit der Gemeinde die ausschlaggebende Stimme zu entziehen, durchaus gesund war. So spärlich die Nachrichten über das zweite und dritte

---

1) Nicaea 325, c. 4. 2) Nicaea 6.

3) Arles 314 c. 14. — Die Synode von Ancyra 314 c. 18 setzt ebenfalls den Fall voraus, daß eine Gemeinde den Bischof nicht annimmt, der ihr geschickt wird. Es wird nicht gesagt, daß die Gemeinde dazu gezwungen werden sollte — das war offenbar nicht möglich — aber es werden verschiedene Übelstände erwähnt, die dadurch entstanden. Die refüsierten Bischöfe mußten sich eventuell dazu bequemen, in ihrer früheren Gemeinde wieder Presbyter zu sein. 4) Laodicea (ca. 360) 12.

5) Laodicea 13. 6) Can. apost. 37 (35).

Jahrhundert sind, wir haben doch bei mehreren Bischofswahlen, von denen uns berichtet wird, den Eindruck, daß die Gemeinden unter den Bewerbern für den Bischofstuhl nicht den besten und geeignetsten Mann auswählten, sondern den, der sich ihr am meisten zu empfehlen wußte. Man wählte in dem Bischof ja nicht nur den Vorsitzenden und Prediger der Gemeinde, sondern zugleich den Mann, der, solange er lebte, über die Einkünfte der Gemeinde zu verfügen hatte[1]), Strafen und Belohnungen austeilte[2]), die Stellen besetzte[3]) und jeden in seiner Hand hatte. Welchen unheilvollen Einfluß konnte ein reicher Bewerber auf seine Wähler ausüben, und welche Versprechungen konnte ein gewissenloser Kleriker machen, um auf die Kathedra zu gelangen. Bei den vitalen Interessen, welche eine Gemeinde an der Persönlichkeit ihres Bischofs hatte, und bei dem großen Verlangen, das viele nach dieser Stellung trugen, war es die beste Gewähr für eine richtige Entscheidung, wenn eine Wahlkommission die Wahl leitete, die an dem Gewählten nur das eine Interesse hatte, daß er ein würdiger Kollege werden möge, und die zunächst darauf achtete, daß alle Formalitäten bei der Wahlhandlung richtig erfüllt wurden. Auch dieser Weg bot kein sicheres Schutzmittel gegen alle Mißstände. Um die Wahl des Lektors Majorinus zum Bischof von Karthago durchzusetzen, überbrachte die Witwe Lucilla den wählenden Bischöfen 400 Folles, d. h. 45 680 Mark. Die Bischöfe teilten die Summe unter sich; einer von ihnen, Purpurius, nahm allein 100 Folles. Auf solche Weise wurde Majorinus gewählt, und damit begann das donatistische Schisma[4]). Als die großen Streitigkeiten die Kirche zu bewegen begannen, wuchsen die Bedenken gegen diese Form der bischöflichen Bestallung. Die Metropoliten konnten ihren Einfluß in parteipolitischem Sinn mißbrauchen, indem sie ihre Gesinnungsgenossen auf die wichtigen Bischofsstühle brachten. Überhaupt wurde der Episkopat mehr Kirchenamt als Gemeindeamt. Es mußten sich die Fälle mehren, daß ein Bischof von auswärts in eine Gemeinde geschickt wurde, der er bis dahin fremd gewesen war. Vielleicht fingen gar die Bischöfe an, sich mehr als Freunde des Metropoliten zu fühlen und als Mitglieder des Episkopats der Provinz, als daß sie Hirten ihrer Gemeinde waren. Es war unzweifelhaft, daß eine Gemeinde in einem intimeren Verhältnis zu ihrem Bischof gestanden hatte, als sie ihn noch aus ihren eigenen Mitgliedern wählte und ihr niemand in ihre Wahl hineinreden durfte. Den Gründen,

---

[1]) S. oben S. 77. [2]) S. oben S. 122 f., 138 f.
[3]) Über die Einsetzung der Kleriker s. oben S. 14 ff.
[4]) Diese Ereignisse liegen den Gesta apud Zenophilum zugrunde.

die für den neuen Wahlmodus sprachen, ließen sich Bedenken entgegensetzen: es gab manches, was für das Alte sprach, und gegen das Neue. Im ganzen wird man doch sagen müssen, daß es ein notwendiger Übergang war, die Bischofswahl aus den Händen der Gemeinde in die der Provinzialkirche zu legen. Je größer die Gemeinden wurden, um so weltlicher wurden sie, und um so dringender stellte sich die Notwendigkeit heraus, die Bischofwahl dem Parteitreiben zu entziehen. Die Wahl durch die Gemeinde war für die alte Zeit ebenso der natürliche Modus gewesen, wie es die Einsetzung durch den Metropoliten in der späteren war. Die Kirche ist hier wieder den Weg gegangen, der notwendig und vernünftig war.

Als die Bischofswahl unter die Aufsicht der Provinzialkirche gestellt wurde, wurden die Grundsätze, die bis dahin bei der Wahlhandlung befolgt worden waren, revidiert, vermehrt und geändert; vor allem wurden sie zum Beschluß erhoben und festgelegt. Aus dem Brauch, der bis dahin stillschweigend befolgt worden war, entstand das Kirchenrecht. Eine Menge von Fragen, die sich gelegentlich ergeben hatten, wurde nunmehr prinzipiell aufgeworfen, ausführlich erörtert und ein für allemal beantwortet. Zunächst war es nicht selbstverständlich, ob an allen Orten eine bischöfliche Stelle errichtet werden sollte. Das Christentum hatte sich von den Städten aus verbreitet, und man hatte ursprünglich jede Gemeinde mit einer bischöflichen Organisation versehen, wenn sie auch noch so klein war[1]. Aber auch umgekehrt gab man jeder Gemeinde nur einen Bischof, so groß sie sein mochte. Das Streben nach Einheit, das zur Schaffung des monarchischen Episkopats geführt hatte, wirkte so stark nach, daß sich nirgends in einer Stadt zwei Gemeinden etablierten, die sich gegenseitig anerkannten und miteinander in brüderlichem Verkehr standen.

Zur Stadt gehörte das Stadtgebiet. Wie es in der staatlichen Organisation von der Stadt aus regiert wurde, so suchte auch der städtische Bischof das Landgebiet in seiner Hand zu behalten. Man suchte schon im dritten Jahrhundert es zu verhindern, daß gar zu viele kleine Episkopate entstanden; lieber setzte man Presbyter oder Diakonen in die Landgemeinden, so daß dieselben vom Bischof abhängig blieben[2]. Im Orient kam man aus demselben Bestreben darauf, das Institut der Chorbischöfe zu schaffen[3], d. h. Bischöfe

[1] S. oben S. 1 ff. — Nach ägyptischer Überlieferung wäre dort die Entwicklung umgekehrt verlaufen. Es hätte in ganz Ägypten anfangs nur den einen Bischof von Alexandrien gegeben. Erst Demetrius (189—232) hätte drei andere Bischöfe in Ägypten eingesetzt, sein Nachfolger Heraklas schon zwanzig (Eutychius Annales, Migne 111, 982). [2] S. oben S. 15 und S. 24. [3] S. unten Exkurs 72.

in ländlichen Distrikten, die alle Funktionen des Bischofs ausübten, außer der Ordination, und die dem Bischof der Stadt unterstanden; es mag auch sein, daß man die Unterscheidung zwischen Bischöfen und Chorbischöfen später schuf, als die ländlichen Gemeinden ihre Bischöfe schon besaßen, die man aber nicht in vollem Maße anerkennen wollte. Daß zwei Gemeinden in benachbarten Städten von einem Bischof regiert wurden, mag vorgekommen sein, wenn auch gewiß selten[1]).

Sodann setzte man fest, daß ein Bischof sein Amt nur auf Grund einer regelrechten Wahl antreten könne. Nicht einmal das stand bis dahin ausnahmslos fest. In Alexandrien hatte sich bis gegen Mitte des dritten Jahrhunderts der Brauch erhalten, daß das Presbyterium die Bischofwahl handhabte und stets einen Mann aus seiner Mitte wählte[2]). Erst seit dieser Zeit erhielt die Gemeinde aus Alexandrien und der ägyptische Episkopat das Recht, bei der Wahl seines Oberhauptes mitzuwirken, das er sonst überall in der Kirche besaß. Die Verbindung unter den Provinzen und die Tätigkeit der Synoden zerstörte die alten Sonderrechte, die doch nur Rudimente aus früheren Zuständen waren[3]). Andrerseits war es gelegentlich vorgekommen, daß ein Bischof, der sein baldiges Ende voraussah, sich seinen Nachfolger selbst bestimmt hatte[4]), und es war nicht unerhört gewesen, daß er ihn zu bischöflichen Funktionen zugelassen hatte[5]), so daß die Gemeinde zeitweise von zwei Bischöfen regiert worden war.

---

[1]) Nach Cyprian ep. 67 könnte es scheinen, als wenn die beiden spanischen Städte Legio VII. Gemina und Asturica Augusta einen gemeinsamen Bischof gehabt hätten. Aber dann wird wohl eine von ihnen von einem selbständigen Presbyter regiert gewesen sein.

[2]) Nach Hieronymus ep. 146, 1 hätte dies Vorrecht des alexandrinischen Presbyteriums bis zur Zeit des Heraklas und Dionysius (248—65) bestanden, nach ägyptischer Tradition gar bis auf Alexander, zur Zeit der nicänischen Synode (Eutychius Annales, Migne 111, 982). [3]) S. oben S. 40.

[4]) Eusebius h. e. 7, 32, 21: Theoteknus von Cäsarea in Palästina bestellte und ordinierte sich einen Nachfolger, der aber den Bischofsitz von Laodicea in Syrien vorzog. — In den lateinischen Acta Petri Alex. bei Mai Spicil. Rom Bd. III, S. 682 ernennt Petrus von Alexandrien auf Grund eines Traumes seine beiden Nachfolger, Achillas und Alexander, und gibt ihnen Anweisungen. Auch in dem koptischen Fragment, das Carl Schmidt herausgegeben hat (Texte und Unters. N. F. Bd. V, 4 b, S. 11) wird Petrus von Alexandrien nachts im Schlafe aufgefordert, von seiner Reise nach Alexandrien zurückzukehren und sich einen Nachfolger zu bestellen. — Wenn im Briefe des Klemens an Jakobus 2 (in den Klementinen) Petrus kurz vor seinem Tode Klemens zum Bischof von Rom bestellt, so hängt das wohl mit dem Gedanken der apostolischen Sukzession zusammen. — Antiochia 341 c. 23 verbietet den Bischöfen, sich einen Nachfolger zu bestimmen, und erklärt solche Verfügungen, falls sie doch vorkämen, für ungültig.

[5]) Theoteknus von Cäsarea in Palästina hatte seinen präsumtiven Nachfolger als Koadjutor verwandt; s. oben Anm. 4.

Man sah nicht allzu streng auf den monarchischen Charakter des Bischofamtes, sondern richtete sich nach dem jeweiligen praktischen Bedürfnis. Wenn sich ein Bischof auf längere Zeit von seinem Sitz entfernt hatte und seine Wiederkehr nicht in Aussicht stand, hatte man es für selbstverständlich gehalten, daß man einen neuen Bischof wählen müsse, und es war dann vorgekommen, daß der Totgeglaubte plötzlich wieder erschien und sich mit seinem ungewollten Nachfolger in die Ehre der Kathedra teilen mußte[1]). Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts hört man den Grundsatz aussprechen, daß eine Gemeinde unter allen Umständen nur einen Bischof haben könne, und daß die erste Vorbedingung für die Wahl sei, daß der Stuhl wirklich vakant ist[2]).

Aus dem Alten Testament hatte man den Grundsatz, daß der Priester Gottes keinen körperlichen Mangel haben dürfe; man trug Bedenken, Eunuchen eine kirchliche Weihe zu geben, was bis dahin vorgekommen war[3]). Den Pastoralbriefen verdankte man das verständige Verbot, Neophyten zu Bischöfen zu weihen, was nicht so selbstverständlich war, wie es scheinen möchte. Die Gemeinden faßten nicht selten hervorragende Heiden als Bischöfe ins Auge, wenn ihnen die Persönlichkeit im übrigen geeignet erschien, und man wartete mit der Wahl nicht einmal bis nach der Taufe[4]).

Endlich suchte man die bischöflichen Sprengel möglichst voneinander abzugrenzen, um Eingriffe in fremde Gemeinden zu verhüten und Streitigkeiten zu vermeiden. Es kam vor, daß Kleriker und Laien, die von ihrem Bischof nicht erlangen konnten, was sie wünschten, sich an eine andre Gemeinde wandten und dann den fremden Bischof gegen den eignen ausspielten. Ungeduldige Büßer ließen sich von einem auswärtigen Bischof absolvieren, und kehrten als vollbürtige Christen in ihre Heimat zurück[5]). Wer einen klerikalen Rang haben wollte, wußte sich die Weihe anderwärts zu beschaffen, um die Stelle in der eigenen Heimat zu bekleiden[6]). Oder Kleriker waren ihres Bischofs überdrüssig und ließen sich in Nachbargemeinden nieder[7]). In allen Fällen handelt es sich um eine Umgehung der bischöflichen Macht. Als der Provinzialverband erstarkte und die

[1]) Eusebius h. e. 6, 10 erzählt dies von Narcissus von Jerusalem, der seine Gemeinde verlassen hatte und erst unter seinem dritten Nachfolger wieder erschien.

[2]) Kornelius von Rom (Eusebius h. e. 6, 43, 11) spricht es als allgemein bekannte Regel aus, daß eine katholische Gemeinde nur einen Bischof haben dürfe. — Die Vakanz eines Bischofsstuhles als notwendige Voraussetzung der Wahl betont Cyprian ep. 55, 8.

[3]) S. unten Exkurs 73.

[4]) Über Neophyten als Bischöfe s. oben S. 8, Anm. 3.

[5]) Elvira 53; Arles 314 c. 2; Nicaea 325 c. 5.

[6]) Arles 2.

[7]) Arles 21.

kollegialen Beziehungen der Bischöfe untereinander mehr betont wurden, stellte man die Mißstände ab. Die Synoden beschlossen, daß die Büßer nur dort Absolution empfangen durften, wo sie exkommuniziert worden waren[1]; daß ein Bischof nur in seiner Diözese Weihen vornehmen dürfe[2]; und daß Kleriker, die ohne Erlaubnis auswanderten, ihres klerikalen Rangs verlustig gingen oder gar exkommuniziert würden, falls sie sich weigerten, zurückzukehren[3].

Wenn man die Entstehung der Provinzialverfassung beobachtet und sieht, wie aus der Arbeit der Synoden das Kirchenrecht erwächst, darf man während des dritten Jahrhunderts niemals vergessen, daß das alles noch Anfänge sind, die aus dem Unbestimmten das Bestimmte zu gestalten sich bemühen. Noch immer waren die Momente, die der Entwicklung entgegenstanden, zahlreich und kräftig; die Beschlüsse der Synoden hatten nur eine beschränkte Geltung, und die Grenzen der Provinzen waren noch nicht so unübersteigbar, daß nicht auch ein auswärtiger Bischof sich bei Gelegenheit in die inneren Angelegenheiten seiner Nachbarn einmischen konnte. Die bedeutenden Persönlichkeiten unter den Bischöfen waren in ihrer Wirksamkeit nicht auf den Kreis ihrer Stadt und Provinz beschränkt; sie dienten noch der ganzen Kirche. In dieser Beziehung ist zwischen dem zweiten und dem dritten Jahrhundert kaum ein Unterschied zu bemerken. Um das Jahr 170 hatte Dionysius von Korinth durch seine Korrespondenz Einfluß in der christlichen Welt. Er schrieb seine katholischen Briefe an einen weiten Umkreis von Gemeinden, an die Lacedämonier, Athener, Nikomedier, die Gemeinden in Kreta, im Pontus und in Rom[4]. Er handelte darin von den intimsten Angelegenheiten der Gemeinden, über Fragen des Glaubens, der Sitte und der Kirchenzucht; natürlich auf deren Wunsch. Er selbst gibt an, daß er auf Verlangen der Brüder geschrieben habe[5]. Hundert Jahre später stand es nicht wesentlich anders. Dionysius von Alexandrien schrieb an die Brüder in Armenien, deren Bischof Meruzanes

---

[1] S. oben S. 204, Anm. 5.

[2] Phileas und Genossen an Meletius (bei Routh Reliquiae sacrae Bd. IV, S. 92): *Lex est patrum et propatrum ... constituta secundum divinum et ecclesiasticum ordinem ... in alienis paroeciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare;* vgl. Arles 17; Antiochia 341 c. 13; Nicaea 16. — Die Frage war zum erstenmal kontrovers geworden durch den Fall des Origenes, der in Cäsarea zum Presbyter geweiht worden war. Eine Synode, die in dieser Angelegenheit tagte, bestimmte, daß Origenes Alexandrien zu verlassen habe, aber Presbyter bleibe; auf der zweiten Synode setzte Demetrius von Alexandrien durch, daß ihm die Presbyterwürde abgesprochen wurde (Photius Bibliotheca 118). Phileas und Genossen berufen sich also mit vollem Recht auf eine *lex patrum et propatrum.*

[3] Arles 21; Nicaea 15f.

[4] Eusebius h. e. 4, 23.

[5] Eusebius h. e. 4, 23, 12.

war, einen Brief über die Buße[1]). Er mischte sich in den Ketzertaufstreit, der im wesentlichen zwischen Rom und Karthago ausgefochten wurde, und bemühte sich energisch um seine Beilegung[2]). Cyprian von Karthago, sein Zeitgenosse, erhielt ebenfalls Anfragen aus andern Provinzen und entschied fremde Streitigkeiten[3]). Wer sich eines großen Namens erfreute, konnte noch immer ein Ratgeber und Mentor der ganzen Kirche werden, und seine Briefe wurden neben den Beschlüssen der Synoden Grundlagen des kirchlichen Rechts[4]).

Die Entstehung der Patriarchate.

Es kündigt sich aber doch in jeder Weise die Folgezeit an. Im allgemeinen bestimmte weniger die Persönlichkeit des Bischofs, als das Ansehen der Stelle, an der er stand, den Umfang seiner Wirksamkeit. Wer in einer kleinen Provinzialstadt saß, konnte nur sehr schwer zu allgemeinem Ansehen gelangen; mindestens lag es in der Hand seines Metropoliten, wie weit er den Einfluß des Untergebenen anwachsen lassen wollte. Und die Bischöfe der Hauptstädte begannen sich miteinander zu vergleichen und ihre Würde gegenseitig abzuschätzen. Schon im dritten Jahrhundert treten Rom, Alexandrien und Antiochien in eine erste Linie unter den christlichen Metropolen.

Es sind die drei Weltstädte[5]), die nach allgemeinem Urteil als die ersten Städte galten und eifersüchtig auf diese Stellung hielten. Ihr Vorrang vor allen übrigen Städten des Reichs stand ebenso fest wie die Reihenfolge, in der sie untereinander rangierten. Ihre Gemeinden übertrugen die weltliche Rangstellung auf das kirchliche Gebiet. Wir können seit der Mitte des dritten Jahrhunderts beobachten, daß die Bischöfe der Weltstädte bei den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten das Wort ergreifen, sie an sich reißen und entscheiden, so daß man sieht, daß die Hauptrollen auf der christlichen Weltbühne von ihnen besetzt waren.

Bei der zwiespältigen römischen Bischofswahl im Jahre 251 kam alles auf die Stellungnahme von Alexandrien und Antiochien an; neben ihnen hatte Karthago als die Metropole der drei afrikanischen Provinzen eine gewichtige Stimme[6]). Cyprian und Dionysius von Alexandrien haben das Schicksal Novatians besiegelt. Als Fabius von Antiochien sich auf seine Seite stellte, wurde er als eine der aus-

---

1) Eusebius h. e. 6, 46, 2. 2) Eusebius h. e. 7, 2ff. 3) Cyprian ep. 67.

4) „Kanonische Briefe" sind von Cyprian, Gregorius Thaumaturgus, Dionysius von Alexandrien und Petrus von Alexandrien erhalten.

5) S. unten Exkurs 74. 6) Über den Novatianismus s. oben S. 145ff.

schlaggebenden Persönlichkeiten von allen Seiten bearbeitet: es kamen Briefe aus Rom, eine einheimische Synode suchte ihn umzustimmen; der alexandrinische Dionysius wurde gegen ihn aufgeboten.

Den Ketzertaufstreit zwischen Rom und Karthago legte Alexandrien bei[1]).

Die Angelegenheit des häretischen Paul von Samosata, des Bischofs von Antiochien, wurde zwar nicht von Rom und Alexandrien in die Hand genommen[2]): es war Tradition, daß bei Einsetzung und Absetzung eines Bischofs die umwohnenden Bischöfe das entscheidende Wort sprachen. Als diese aber auf einer antiochenischen Synode ihre Entscheidung getroffen hatten, verfaßten sie einen Bericht, den sie mit der bezeichnenden Adresse versahen: „An Dionysius (von Rom) und an Maximus (von Alexandrien) und an alle unsre Mitdiener auf der Erde[3])." Sie wandten sich also an den gesamten Episkopat, aber die Bischöfe der Weltstädte werden von ihnen in erster Linie berücksichtigt; sie sind die einzigen, die mit Namen genannt werden.

Ebenso wie die antiochenische Synode drückte sich die Reichssynode von Nicäa aus. Als sie die Metropolitanverhältnisse ordnete, bestimmte sie[4]), daß die alten Rechte von Alexandrien, Rom und Antiochien über ihre jeweiligen Provinzen bestehen bleiben sollten, ebenso wie in den andern Provinzen. Die drei Weltstädte standen auf keinem andern Rechtsboden als die übrigen Metropolen; aber sie werden allein mit Namen genannt und besonders hervorgehoben. Sie waren die ersten Städte der Christenheit; die ganze Kirche wurde durch diese drei repräsentiert. Wenn die Väter von Nicäa dabei von der üblichen Reihenfolge abwichen und statt Rom vielmehr Alexandrien an die erste Stelle rückten, so ist die bestimmte Absicht dabei nicht zu verkennen. Die Synode fand im Orient statt und war nur von wenigen Abendländern besucht; es wurden alexandrinische Angelegenheiten dort verhandelt, und der Bischof von Alexandrien beherrschte die Situation. Da auch dieser Beschluß über die Rechte des Metropoliten in ägyptischen Wirren seinen Anlaß hatte, so benutzte der Alexandriner die günstige Gelegenheit, um sich an den ersten Platz im Reich zu setzen. Seine Erfolge sind, wie man weiß, nur vorübergehend gewesen. Sie haben auch an der historischen Reihenfolge Rom—Alexandrien—Antiochien nichts geändert.

Die drei Weltstädte eigneten sich in besonderem Maße dazu, Mutterstädte der Kirche zu heißen. Auch wenn man sie nach kirchlichen

---

1) S. unten S. 220 ff.

2) S. oben S. 174.

3) Eusebius h. e. 7, 30, 2.

4) Nicaea 6.

Maßstäben beurteilte, konnten sie als die führenden Städte im Reich gelten. Ihre Gemeinden stammten aus den Zeiten der Apostel[1]; sie waren imstande, ihre apostolische Überlieferung durch Bischofslisten[2]) zu beweisen, die für sie alle drei von Petrus oder seinem Schüler Markus an bis in die Gegenwart reichten: von den andern Metropolen waren wohl nur wenige in derselben Lage, solche Beweismittel vorzuzeigen.

Die Tatsachen der christlichen Mission sprachen für sie noch stärker als für andre Metropolen. Wir haben gesehen, welche Bedeutung Antiochien für die Entstehung des Heidenchristentums hatte[3]. Bei Ägypten war es schon durch die geographische Lage, die Alexandria zur Pforte des Landes machte, bedingt, daß die Gemeinden der Landschaft von der Hauptstadt in höherem Maße abhängig blieben, als es sonst der Fall war[4]; bei Rom machte sich der einzigartige Vorzug der Reichshauptstadt in der Situation der Gemeinde in vielfacher Beziehung geltend.

Wir können im ganzen nicht daran zweifeln, daß aller Fortschritt in der Entwicklung des Christentums von den Zentren des Reichs ausging. Die materiellen und geistigen Kräfte der Kirche waren dort hundertfach vorhanden; es war nur natürlich, daß sie die Entwicklung anführten. An einzelnen Punkten können wir es konstatieren. Die christliche Wissenschaft hatte in Alexandrien ihren größten Vertreter, Origenes, gehabt: er war der Gründer einer christlichen Schule, die sich bald über den ganzen Orient erstreckte; der geistvolle Wortführer in der christologischen Debatte, Paul von Samosata, war Bischof in Antiochien gewesen; Rom stand schon dadurch im Mittelpunkt der theologischen Verhandlungen, daß die meisten Häretiker die Tendenz hatten, nach Rom zu drängen, so daß sie dort aus der Kirche ausgeschlossen wurden. Die entscheidenden Änderungen der Bußdisziplin sind in Rom und Karthago zuerst durchgeführt und dann allgemein geworden. Rom und Alexandrien hatten außer-

[1]) Über die Gründung der Gemeinde in Rom s. unten S. 210, in Alexandrien Bd. 1, S. 219, in Antiochien Bd. 1, S. 35 f.

[2]) Über die Bischofslisten s. oben Bd. 1, S. 272. [3]) S. oben Bd. 1, S. 44 ff.

[4]) Nach ägyptischer Tradition wäre der Bischof von Alexandrien lange Zeit der einzige Bischof in Ägypten gewesen. Erst Demetrius (189—232) hätte drei Unterbischöfe eingesetzt, sein Nachfolger Heraklas zwanzig andere (Eutychius Annales, Migne 111, 982). — Danach hätte die Entstehung des monarchischen Episkopats für Ägypten bedeutet, Alexandrien als Hauptstadt des Landes hervorzuheben. Die Verbreitung des monarchischen Episkopats wäre von dem alexandrinischen Bischof in die Hand genommen worden, der sich gefügige Untertanen schaffen wollte, indem er an die Spitze der Presbyterien Bischöfe setzte. Alle Phasen der Verfassungsgeschichte hätten in Ägypten darauf hingezielt, die kirchliche Vorherrschaft Alexandriens zu befestigen.

dem eine Aufgabe übernommen, wodurch sie sich die ganze Kirche alljährlich zu Dank verpflichteten. Sie teilten den übrigen Gemeinden das Datum des Osterfestes mit[1]) und hatten dadurch Gelegenheit, in den begleitenden Briefen über alle schwebenden Fragen zu sprechen, für ihre Meinung Anhänger zu gewinnen und sich Einfluß zu verschaffen.

Man darf endlich auch das Moment nicht unterschätzen, daß die drei Weltstädte durch ihre eigenen kirchlichen Angelegenheiten ständig im Vordergrunde des kirchlichen Interesses standen. Was sich innerhalb einer Provinzialkirche zutrug, wurde von dem Metropoliten und schlimmstenfalls durch die Provinzialsynode erledigt; es war eine Ausnahme, wenn einmal eine provinziale Aktion zur Kenntnis der allgemeinen Kirche gelangte. Auseinandersetzungen zwischen Metropoliten konnten dadurch entschieden werden, daß man an einen dritten Metropoliten appellierte, der sich durch seine Persönlichkeit oder durch das Ansehen seines Bischofstuhles zum Schiedsrichter eignete. Wenn aber Kornelius und Novatian sich den römischen Bischofstuhl streitig machten, oder der Bischof von Karthago sich einer Entscheidung Roms nicht fügen wollte, oder endlich ein Bischof von Antiochien wegen häretischer Lehre abgesetzt werden mußte, so war notwendig die ganze Kirche daran beteiligt. Beide Parteien suchten nach Anhängern unter den Bischöfen aller Provinzen. Wenn dabei auch die Stimme einer Metropole und gar die einer Weltstadt mehr wog als die einer Provinzialstadt, so ging doch keine dieser Aktionen vorüber, ohne daß der größte Teil des kirchlichen Episkopats in Mitleidenschaft gezogen war. Es gab für derartige Angelegenheiten keine andre Instanz als die Allgemeinheit der Bischöfe. So beschäftigten die Fragen und Streitigkeiten der Weltstadtgemeinden fortwährend die ganze Kirche, während die Provinzialkirchen für das öffentliche Interesse nicht in Betracht kamen.

Durch alle diese Momente kam es, daß das riesige Gebäude der organisierten Kirche schließlich in drei Spitzen auszulaufen schien: Rom, Alexandrien und Antiochien. Eusebius trug diesem Tatbestand Rechnung, indem er in seinen historischen Werken bei jedem Abschnitt die Regierungszeiten der Bischöfe dieser drei Städte angibt: das ist ihm die christliche Chronologie im Gegensatz zu den Kaiserjahren, der weltlichen Chronologie. Nur daß Eusebius zu den drei Weltstädten noch Jerusalem hinzugefügt als die älteste Mutterstadt des Christentums. Der Historiker Eusebius sieht sich genötigt, die Reihe der Weltstädte nach kirchlichen Gesichtspunkten zu revidieren;

[1]) S. oben S. 82.

und der Bischof von Palästina hatte vor allem die Verpflichtung, auf die einzigartige Bedeutung Jerusalems hinzuweisen. Er hat damit Anklang gefunden. Auch die Synode von Nicäa beschloß, dem Stuhl von Jerusalem einen besonderen Ehrenplatz zuzuerkennen[1]).

Als für die drei Weltstädte später der Titel Patriarchate aufkam, sanktionierte er nur einen Zustand, der schon im dritten Jahrhundert bestand, das Ehrenvorrecht von Rom, Alexandrien und Antiochien. Es ist ein Verhältnis, das im ganzen bestehen geblieben ist, wenn es auch im einzelnen seit dem vierten Jahrhundert noch vielfach revidiert und verschoben wurde.

Rom.

Für eine von ihnen ist der alte Ehrenvorrang, welchen die Gemeinde der Stadt verdankte, in der sie wohnte, der Ausgangspunkt geworden für eine Machtentwicklung, die bis in die Gegenwart reicht, und die in der Weltgeschichte ihresgleichen nicht hat. Wir haben hier eine der Wurzeln des Papsttums in der Hand.

Die römische Gemeinde ist sehr früh gegründet worden von Aposteln, deren Namen verschollen sind. Paulus war noch in seinen heimatlichen Provinzen Syrien und Zilizien beschäftigt, als jenes Ereignis sich abspielte, über das wir durch einen römischen Historiker[2]) die etwas konfuse aber doch verständliche Nachricht erhalten, daß in der römischen Synagoge die messianische Kontroverse entbrannt war, durch die Botschaft von Christus entzündet; die Unruhen hatten zur Folge, daß der Kaiser Klaudius gegen die Juden vorging. Das muß etwa im Jahre 49 gewesen sein. Im Jahre 58 schrieb Paulus seinen Brief an die römische Gemeinde. Als man später die Überreste seiner Korrespondenz sammelte, stellte man den Römerbrief als den umfangreichsten an die Spitze des Briefkanons der Kirche; im Anfang des Briefes las man das Wort des Apostels, daß der Glaube der römischen Gemeinde in der ganzen Welt bekannt sei[3]). Im Jahre 61 kam Paulus selbst nach Rom und schrieb als Gefangener dort seine vier Briefe, an die Philipper, die Kolosser, die Epheser und an Philemon; ebenso den verlorenen an die Laodicener. Im Jahre 64 mußte die römische Gemeinde durch kaiserliche Bosheit über ihre Mitglieder jene Metzelei ergehen lassen, die unter dem Namen der nero-

[1]) Nicaea 7.

[2]) Sueton Claudius 25: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* — Nach Schürer Bd. III, 4. Aufl., S. 62 fällt das Edikt wahrscheinlich ins Jahr 49 n. Chr.

[3]) Römer 1, 8. — Auf dies Wort beruft sich der römische Klerus gegenüber Cyprian (ep. 30, 2).

nischen Christenverfolgung bekannt ist. Tacitus[1]), der uns Einzelheiten davon bewahrt hat, spricht von einer ungeheuren Menge von Christen, die den theatralischen Lüsten Neros zum Opfer gefallen sind. Damals sind die Apostel Petrus und Paulus den Märtyrertod gestorben, bei Gelegenheit jener Christenverfolgung oder doch in denselben Jahren. Die Tradition der römischen Gemeinde behauptet, daß beide nach Rom gekommen sind und dort Märtyrer wurden[2]). Sie hat wahrscheinlich eine richtige Erinnerung bewahrt. Selbst eine alte Lokaltradition[3]) ist vorhanden, die das Grabmal des Paulus an die Straße nach Ostia, das des Petrus im Vatikan schon im zweiten Jahrhundert zeigte, wohl an denselben Stellen, wo noch jetzt die beiden großen Kirchen sich erheben. Im Jahre 95 wurde der Konsul T. Flavius Clemens wegen seiner Neigung zum Christentum hingerichtet[4]), eine kaiserliche Prinzessin Domitilla wurde auf eine öde Insel an der Küste Italiens deportiert[5]). Bis ins erste Jahrhundert reichen die urkundlichen Zeugnisse der römischen Katakomben zurück, die uns zeigen, wie vielfach die Berührungen zwischen dem flavischen Kaiserhaus und der Gemeinde waren[6]). Aus dem letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts stammt das Schreiben der römischen Gemeinde, das ebenfalls unter dem Namen eines Klemens geht. Damit griff Rom in die inneren Angelegenheiten der Gemeinde von Korinth ein und rief sie mit kräftiger Stimme zur Ordnung. Nicht viel später mag der römische Prophet Hermas seine Visionen aufgezeichnet haben, an denen sich die Kirche noch so lange Zeit erbaut hat. Beide, der Klemensbrief und das Hermasbuch sind nahe daran gewesen, unter die Heiligen Schriften der Kirche aufgenommen zu werden. Als der Bischof Ignatius von Antiochien sich bei der römischen Gemeinde anmeldete, weil er zum Tierkampf in Rom verurteilt worden war, widmete er ihr besonders hohe Prädikate. Er redete sie an als „die den Vorsitz führt im Gebiet der Römer, gottwürdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, glückwürdig, heilwürdig, Vorsitzerin in der Liebe, Christi Gesetz haltend, mit des Vaters Namen geschmückt.“[7]) Wenn der Bischof von Antiochien der römischen Gemeinde den Vorsitz in der Liebe zuerkennt, so erhalten seine Worte eine Bestätigung

---

1) Tacitus Annalen 15, 44.

2) Irenaeus III 1, 1; 3, 2. — Tertullian De praescr. 36.

3) Gajus (Eusebius h. e. 2, 25, 6). 4) Dio Cassius 67, 14; Sueton Domitian 15.

5) Vgl. Anm. 4. — Ferner Eusebius Chron. zum 14. Jahr Domitians und h. e. 3, 18, 4f.

6) De Rossi, Bullettino di archeologia cristiana 1865, S. 17ff. 33ff.; 1874, S. 5ff. 68ff.

7) Ignatius an die Römer in der Überschrift. Vgl. über die Bedeutung dieser Worte Harnack in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1896 S. 111ff. —

durch einen Brief des Dionysius von Korinth, der etwa sechzig Jahre später den Römern schreibt[1]: „Ihr habt von Anfang an die Gewohnheit gehabt, daß ihr allen Brüdern auf mancherlei Art Gutes erwieset und vielen Gemeinden in verschiedenen Städten Unterstützungen zuschicktet und auf diese Weise bald die Armut der Dürftigen erleichtert, bald den Brüdern in den Bergwerken wohltätige Beiträge zukommen ließet. Durch diese Unterstützungen, die ihr von Anfang an überschickt, bleibt ihr einer altrömischen Sitte als Römer treu." Wo ist einer andern Gemeinde etwas Ähnliches geschrieben worden? Um die Mitte des dritten Jahrhunderts können wir konstatieren, daß die römische Gemeinde bei weitem die größte war, von der wir wissen, größer als die in Karthago und Alexandrien[2]. Vielleicht ist das von jeher der Fall gewesen. Als Cyprian im Jahre 258 Märtyrer wurde als der erste unter den karthagischen Bischöfen, konnte Rom schon auf mindestens fünf Märtyrerbischöfe verweisen, auf Telesphorus († 137), Kallistus († 222), Pontian († 235), Fabian († 250) und Xystus II. († 258). Es gab gewiß wenige Bischofsitze in der Kirche, die mit soviel blutigen Kränzen geschmückt waren. Der Platz in der Kaiserstadt war für einen christlichen Bischof der gefährdetste, aber darum auch der ehrenvollste Posten.

Fassen wir alle Momente zusammen, so ergibt sich ein Ruhmeskranz, wie ihn in gleicher Weise keine andre Gemeinde aufzuweisen hatte, mag man auf die Namen der Apostel sehen, zu deren Füßen die ersten Generationen sitzen durften, oder auf die Art, wie die Gemeinde sich ausbreitete, oder auf ihre Leiden um Christi willen und den Dienst in seiner Nachfolge, oder endlich auf die literarischen Erzeugnisse, die aus ihrer Mitte hervorgingen. In dem einen oder andern Punkt mag Jerusalem überlegen scheinen, im ganzen auch sie nicht, und außerdem gewiß keine andre Gemeinde in der ganzen weiten Welt.

Der Ruhm der Gemeinde hob das Ansehen des Bischofs. Er erhielt aber seinen Rang in dem Korps der bischöflichen Kollegen nach dem Ansehen der Stadt, in der er seinen Sitz hatte. Wir haben oben gesehen, daß die Entwicklung der Metropolitanverfassung den römischen Bischof an die Spitze der Bischöfe Italiens stellte[3], und daß der Vorrang, den man schon im dritten Jahrhundert den Bischöfen der drei Weltstädte unter den Metropolen gab, Rom mit Alexandria und Antiochia als die erste Reihe der christlichen Hauptstädte hinstellte. Man könnte weiter folgern, daß Rom als die kaiserliche Haupt-

[1] Bei Eusebius h. e. 4, 23, 10.

[2] Über die Größe der Gemeinden s. unten Kapitel 7.

[3] S. oben S. 197.

stadt die oberste der drei ersten Metropolen werden mußte. Ohne Zweifel liegt darin ein wichtiges Moment. Aber nicht auf solchen weltlichen Stützen hat sich der römische Primat erhoben. Man ging auf die Apostel Petrus und Paulus zurück. Nach der römischen Tradition hatten beide in Rom gepredigt und die römische Gemeinde begründet, sie waren in Rom Märtyrer geworden und lagen hier begraben; es gab niemand, der diese Tatsachen bezweifelte. Man legte aber weniger Gewicht auf die apostolische Predigt, auf ihr Martyrium und den Besitz ihrer Reliquien[1]) — so wichtig das alles bei Gelegenheit werden konnte — als darauf, daß die Apostel die Urheber des römischen Episkopats waren. Die glorreiche Wirksamkeit der Apostel in Rom erhielt erst dadurch die rechte Bedeutung, daß sie durch die Nachfolge der Bischöfe in gewisser Weise bis zur Gegenwart andauerte. Indem man die Namen der Apostel einsetzte in die römische Bischofliste[2]), wurden sie zu einem kirchenpolitischen Machtmittel. Der römische Bischof saß auf dem Stuhl Petri und war der rechtmäßige Nachfolger Petri[3]). Wer war aber Petrus? Er war nicht ein beliebiger von den zwölf Aposteln, sondern zu ihm hatte Jesus die Worte gesprochen: „Ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben, und was du auf Erden bindest, das soll im Himmel gebunden sein, und was du lösest auf Erden, das soll im Himmel gelöst sein." Nach der Exegese der Zeit war es nicht zweifelhaft, daß diese Worte Beziehung hatten auf Petrus als den Gründer der römischen Kirche. Dann waren aber auch die Folgerungen klar: Mit dem römischen

---

[1]) Diese Momente hebt Tertullian De praescr. 36 hervor: „Selig ist diese Kirche, welcher die Apostel die ganze Lehre mit ihrem Blut hinströmten. Wo Petrus in der Todesart dem Herrn ähnlich, wo Paulus mit gleichem Ausgang wie Johannes verherrlicht, wo Johannes, in siedendes Öl getaucht und unbeschädigt geblieben, auf die Insel verbannt wurde."

[2]) Ignatius schreibt an die Römer 4, 3: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch." — Dionysius von Korinth (Eusebius h. e. 2, 25, 8) schreibt nach Rom: „So habt ihr denn durch eure angelegentliche Erinnerung die von Petrus und Paulus zu Rom und Korinth angelegte Pflanzung fest miteinander verbunden. Denn beide haben auch uns in unserm Korinth gepflanzt und ebenfalls unterrichtet, gleichermaßen haben sie auch in Italien unerschrocken gelehrt und sind zu derselben Zeit den Märtyrertod gestorben." — Ebenso sagt Irenaeus h. III 1, 1; 3, 2: Petrus und Paulus hätten in Rom gepredigt und die dortige Kirche gegründet. — Hippolyt Arabische Fragmente zum Pentateuch n. 17 deutet Josua und Kaleb (Num. 13) als „das Vorbild des Petrus und des Paulus, welche die Botschaft der Apostel leiteten."

[3]) Cyprian ep. 55, 8 nennt den römischen Episkopat den *locus Petri;* ep. 59, 14 spricht von *Petri cathedra*; Firmilian von Cäsarea (Cypr. ep. 75, 17) sagt, Stephanus von Rom habe sich darauf berufen, daß er die *cathedra Petri* innehabe.

Episkopat hatte Christus den Episkopat überhaupt geschaffen; Rom war das Fundament der ganzen katholischen Kirche.

Das Wort Matthäus 16, 18 hat der römischen Kirche unendlichen Nutzen gebracht, viel größeren als alle Tatsachen der Geschichte, auf die sie sich berufen konnte, viel größeren auch als alle Geltung, welche die Stadt Rom damals als Welthauptstadt hatte. Als das Wort einst gesprochen wurde, hatte es sich bezogen auf den lebenden Petrus und die Stellung, welche er in der ältesten Gemeinde in Jerusalem einnahm, als ihr Gründer und Führer[1]). Jetzt in der katholischen Kirche wurde das Wort gedeutet von der Theorie des apostolischen Bischofamtes aus. Was für Schlüsse ließen sich von hier aus ziehen, und welche Ansprüche ließen sich aus dem Worte Jesu ableiten. Wie die Apostel die Begründer des Episkopats waren, das Fundament der Kirche, so war Petrus, der erste der Apostel, der Begründer der römischen Kirche. Die Stellung, die Petrus unter den Aposteln eingenommen hatte, war in der Gegenwart vorhanden in dem Verhältnis, das der römische Bischof zu den andern Bischöfen einnahm. Damit war aber doch gesagt, daß der römische Bischof der erste unter seinen Kollegen war.

Für die damalige Zeit war es so selbstverständlich, das Jesuswort auf den römischen Episkopat zu beziehen, daß man vermuten darf, die Exegese ist nicht viel jünger als der monarchische Episkopat überhaupt und als die römische Bischofsliste. Sobald man Petrus und Paulus als die Ahnherren der römischen Bischöfe ansah, fand man in dem Wort über Petrus die Tatsachen der Gegenwart wieder, und gab ihnen durch das Wort eine erhöhte Bedeutung. Wir wissen, daß sich der Bischof Kallistus auf das Wort gestützt hat[2]), als er die Bußdisziplin der römischen Gemeinde trotz allen Widerspruchs änderte[3]). In der ganzen Kirche betrachtete man in solchem Maße die Heilige Schrift als die Norm der kirchlichen Verhältnisse[4]), daß der römische Bischof gewiß war, mit solcher Berufung Eindruck zu machen. Die Schriftsteller, welche seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts mit emphatischen Worten von der Bedeutung der römischen Gemeinde für die Kirche der Gegenwart reden, nehmen in mehr oder weniger deutlicher Weise auf dies Wort Bezug. Irenäus sagt, daß alle Christen Rom als ihr Zentrum anzusehen hätten[5]);

---

[1]) Über die Stellung des Petrus in der ältesten Gemeinde s. oben Bd. 1, S. 8.

[2]) Tertullian De pudicitia 21. [3]) Über die Änderung der Bußdisziplin s. oben S. 128 f.

[4]) Über den Biblizismus s. oben S. 160 ff.

[5]) Irenaeus 3, 3, 2: Unter allen apostolischen Kirchen sei die römische *maxima et antiquissima et omnibus cognita* ... *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles* ... Vgl. die Abhandlung Harnacks in den Sitzungsber. der Berliner Akademie 1893, S. 939 ff.

Tertullian hebt die Autorität Roms für die Kirche Afrikas hervor[1]; und Cyprian sagt deutlich auf Grund von Matth. 16, 18, daß im römischen Bischof die Einheit des Episkopats repräsentiert sei[2]; die römische Gemeinde sei die Mutter und die Wurzel der katholischen Kirche[3].

Das sind die Fundamente, auf denen sich das römische Papsttum auferbaut hat. Sie bestehen in einer Mischung der verschiedensten Elemente und sind doch als Ganzes von einer felsenfesten Härte und Tragkraft. Welt und Kirche, Vergangenheit und Gegenwart, Geschichte und Legende, historische Überlieferung und dogmatische Theorie — es hat alles seine Stelle in diesem Gebäude; das Ganze aber ist von solcher Geschlossenheit, daß man seine einzelnen Bestandteile nur schwer scheiden kann.

Ohne die glorreiche Geschichte Roms und die überragende Stellung der Reichshauptstadt wäre der kirchliche Bau nicht zustande gekommen. Die Stadt Rom gab dem römischen Bischof das Übergewicht über seine Kollegen in Italien, und stellte seinen Bischofssitz von vornherein den Metropolen des Ostens gleich, den alten Zentren des Christentums. Die weltliche Bedeutung der Reichshauptstadt verschaffte dem römischen Bischof erst die Möglichkeit, die kirchengeschichtlichen Tatsachen in vollem Maße zu verwerten. Petrus und Paulus hatten schließlich an vielen Orten gewirkt; außer Rom konnten mindestens mit gleichem Recht Antiochien und Korinth sich auf ihrer beider Tätigkeit berufen; aber keine von ihnen ist imstande gewesen, diesen Rechtstitel in demselben Maße zur Anerkennung zu bringen, wie Rom es vermocht hat. Die Beziehungen, welche zwischen der Kirche und dem Reiche bestanden, ließen es freilich nicht zu, die Stellung des römischen Bischofs mit der des Kaisers in Parallele zu setzen, und die Ansprüche des einen aus den Rechten des andern zu begründen. Die weltlichen Motive, welche hinter der kirchlichen Großmachtstellung Roms stecken, sind nur im Hintergrunde wirksam gewesen, so daß sie der damaligen Zeit nicht zum Bewußtsein gekommen sind. Was man wollte und erstrebte, wurde auf die Urzeit der Kirche zurückgeführt und dem Gründer der Religion selbst in den Mund gelegt.

Bei dem Bestreben, seine Ansprüche zu sanktionieren, war es dem römischen Episkopat möglich, einige außergewöhnliche Tatsachen

[1]) Tertullian De praescr. 36 sagt von Rom als apostolischer Gründung: *unde nobis quoque auctoritas praesto est.*

[2]) Cyprian ep. 59, 14: *Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est.*

[3]) Cyprian ep. 48, 3: *matrix et radix ecclesiae catholicae.*

für sich zu verwerten. Die beiden größten unter den Aposteln, Petrus und Paulus, waren beide nach Rom geführt worden; ihre Namen waren mit dem der Reichshauptstadt auf ewige Zeiten dadurch verbunden, daß sie in Rom ihr Martyrium erlitten und bestattet worden waren. Wenn sie beide, solange sie lebten, verschiedene Tendenzen innerhalb des Christentums verkörpert hatten, so konnte das Gewicht ihres Andenkens dadurch nur wachsen: die Führer des Judenchristentums und des Heidenchristentums schienen sich im Tode vereinigt zu haben, um die ganze Fülle ihres Ansehens dem römischen Stuhle zu hinterlassen.

Alles aber, was man mit den Mitteln einer juristischen Exegese aus diesen Tatsachen ableiten konnte, schien schließlich von Christus selbst bestätigt zu sein. Das Wort Jesu an Petrus war einzig in seiner Art, und es konnte, wenn man wollte, noch weit mehr besagen, als was man im Augenblick zu behaupten wagte.

Man kann nicht sagen, daß diese außergewöhnliche Position, die durch die kaiserliche Residenz und durch die Tatsachen der christlichen Urgeschichte geschaffen worden war, von dem römischen Episkopat alsbald erkannt und ausgenutzt worden wäre. Rom hat sich erst verhältnismäßig spät an die Spitze des christlichen Abendlandes gestellt. Wir treffen unter den römischen Bischöfen des zweiten und dritten Jahrhunderts keinen einzigen an, der seine Kollegen in anderen Provinzen in so weitgehendem Maße beraten und geleitet hätte, wie es Dionysius von Korinth, Dionysius von Alexandrien und Cyprian von Karthago vermochten[1]). Keiner von ihnen hat den Versuch gemacht, nach Rom eine Gesamtsynode auch nur der okzidentalischen Provinzen zu berufen, während man im Orient mehrfach Generalkonzilien abgehalten hat[2]). Wir hören nicht einmal, daß das Institut der Osterbriefe, die man doch wenigstens zeitweise von Rom aus so gut in die Welt sandte wie von Alexandrien aus[3]), dazu benutzt wurde, die abendländischen Bischöfe in kirchlichen Fragen zu beeinflussen. Wenn im Anfang des dritten Jahrhunderts Rom den ersten Schritt tat, um die abendländische Bußdisziplin zu reformieren[4]) so überließ es dreißig Jahre später bei einer zweiten derartigen Aktion Karthago die Führung[5]). Die Tage der römischen Weltpolitik waren noch nicht angebrochen. Wahrscheinlich war man zu sehr mit der Sorge um das Nächstliegende und Alltägliche beschäftigt, als daß man sich um die Stellung Roms innerhalb der Kirche Gedanken gemacht hätte; vermutlich fehlten auf dem römischen Bischofsthrone

1) S. oben S. 205 f. 2) S. oben S. 193 f. 3) Über die Osterbriefe s. oben S. 82.
4) Über Kallistus von Rom s. oben S. 128 f. 5) S. oben S. 130.

in diesen Zeiten auch die Männer, die den weiten Blick hatten, um eine konsequente Politik zu verfolgen, die nach hohen Zielen strebte[1]). Nur in solchen Fällen, wo es einmal zu Kollisionen zwischen der römischen Kirche mit andern Landeskirchen kam, behauptete der Nachfolger Petri, eine ältere und bessere Tradition zu besitzen als die andern, und sein Auftreten bei solchen Gelegenheiten war wiederholt so schroff und gewaltsam, daß man auf ein ungewöhnliches Maß von hierarchischem Selbstbewußtsein schließen darf.

Der Osterstreit.

Die erste Aktion, von der in diesem Zusammenhang zu reden ist, ist der Osterstreit um das Jahr 190, zwischen Bischof Viktor von Rom und der asiatischen Kirche. Der Streit hatte seinen Anlaß in einer geringfügigen Differenz des Kultus. Man wußte lange, daß die asiatische Kirche einen andern Ostertermin hatte als die römische, indem sie bei dem urchristlichen Brauch, das Passah mit den Juden am 14. Nisan zu feiern, stehengeblieben war, während Rom mit dem größten Teil der Kirche dazu übergegangen war, Ostern am Sonntag nach dem 14. Nisan zu feiern. Bei der relativen Nähe von Italien und Asien und dem lebhaften Verkehr zwischen beiden Ländern konnte es nicht ausbleiben, daß die Differenz zuweilen bemerkbar wurde, wenn etwa in der Osterzeit Christen hin und her reisten, und an den Festen der Gemeinde teilnahmen, in der sie zu Gaste waren. Es mußte ihnen dann zum Bewußtsein kommen, daß eine der beiden Landeskirchen von der apostolischen Tradition abgewichen war. Schon in den fünfziger Jahren des zweiten Jahrhunderts war die Angelegenheit zwischen den Häuptern der beiden Kirchen zur Sprache gekommen. Der alte Polykarp von Smyrna war trotz seines hohen Greisenalters nach Rom gereist, um mit dem Bischof Anicetus zu unterhandeln[2]). Man war zu keiner Einigung gekommen, hatte sich aber schiedlich friedlich vertragen. Jetzt veranlaßte Viktor — wahrscheinlich durch Streitigkeiten in seiner eigenen Gemeinde gereizt[3]) — daß eine asiatische Provinzialsynode zusammentrat und sich mit der Osterfrage beschäftigte[4]), und als diese durch den Mund des Polykrates von Ephesus geantwortet hatte, daß Asien bei seinem

[1]) Über den Bildungsstand der Bischöfe s. unten Kapitel 7.

[2]) Irenaeus bei Eusebius h. e. 5, 24, 16f.

[3]) Hier hat vermutlich Blastus eine Rolle gespielt. Nach Ps. Tertullian Adv. omnes haereses 8 war Blastus Quartadezimaner; nach Eusebius h. e. 5, 15 und 5, 20, 1 lebte er in Rom und verursachte ein Schisma, das Irenaeus zu seiner Schrift *Περὶ σχίσματος* Anlaß gab.

[4]) Polykrates von Ephesus (Eusebius h. e. 5, 24, 8).

alten Brauch bleiben würde, hob Viktor die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Asien auf[1]). Wir hören bei dieser Gelegenheit zum erstenmal, daß eine Provinzialkirche gegen eine andre mit Repressalien vorgeht. Die Maßregel bestand darin, daß man den offiziellen Verkehr einstellte und das Band der Liebesgemeinschaft zerschnitt. Wie der einzelne Christ, der wegen seiner Sünden aus der Gemeinde ausgeschlossen war, fortan jede Form des brüderlichen Verkehrs entbehren mußte, so wurde eine ganze Landeskirche aus der katholischen Kirche ausgestoßen. Die reisenden Asiaten sollten in Rom keine Gastfreundschaft mehr finden und an keinem Gottesdienst mehr teilnehmen dürfen; der persönliche und briefliche Austausch zwischen den Episkopaten sollte unterbrochen werden. Es war ein Vorgehen, das bei energischer Durchführung schon zum Ziele führen konnte. Der Druck, der von Rom aus auf die Asiaten ausgeübt wurde, mußte in kurzer Zeit an vielen Stellen der Provinz fühlbar werden. Dadurch wurden Diskussionen in den Gemeinden angeregt, die sich leicht gegen die Bischöfe kehren konnten, und so wäre es nicht unmöglich gewesen, daß die bischöfliche Synode in Asien durch die öffentliche Meinung zum Nachgeben bewogen worden wäre.

Wir werden annehmen dürfen, daß Viktor im Namen und Auftrag der italischen Bischöfe handelte, wenn er in dieser Weise gegen die asiatische Kirche vorging, und er hatte nicht minder erwartet, daß die ganze katholische Kirche sich auf seine Seite stellen werde. Denn er wußte, daß die Asiaten mit ihrer Ostersitte fast allein standen, so daß er hoffen durfte, sie zu isolieren und dadurch zwingen zu können. Der Ton, in dem er mit dem Haupt der Asiaten, mit Polykrates, verhandelte, muß sehr bestimmt gewesen sein. Wir besitzen zwar seine Briefe nicht mehr, sondern nur ein Stück von der Antwort des Polykrates, das aber außerordentlich bezeichnend ist. Das Oberhaupt der asiatischen Kirche hat sich durch den Brief aus Rom in eine Defensivstellung drängen lassen. Er zählt die Säulen der kleinasiatischen Tradition auf, versichert, daß er sich durch keine Drohungen schrecken lassen werde, und schließt mit dem Worte der Apostel, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen[2]). Man sieht, wie scharf er vom römischen Bischof angefaßt worden war.

Trotz der günstigen Situation, in der sich Viktor von Anfang an befand, und trotz der kräftigen Mittel, die er anwandte, ist dieser erste kirchenpolitische Versuch, der von Rom aus unternommen wurde, zunächst mißlungen. Von den Synoden, die in dieser Angelegenheit überall zusammen traten, erfuhr Viktor zwar, daß man mit der römi-

---

1) Eusebius h. e. 5, 24, 9. 2) Bei Eusebius h. e. 5, 24, 2ff.

schen Osterpraxis übereinstimme; aber die Art seines Vorgehens scheint um so schärfere Mißbilligung erfahren zu haben[1]). Besonders sprach sich Irenäus von Lyon in dem Sinne aus, daß die geringe Differenz in der Osterpraxis nicht ausreiche, um die christliche Gemeinschaft einseitig aufzuheben[2]). Er machte auf andere Verschiedenheiten im Brauch der Kirche aufmerksam, die mit Ruhe von allen ertragen würden; und er verwies den römischen Bischof auf das Beispiel seiner Vorgänger, die sich schon mit derselben Frage beschäftigt, aber den Asiaten gegenüber tolerant gewesen wären. Es mag Viktor nicht leicht gewesen sein, daß sich ein abendländischer Bischof ihm entgegenstellte, dazu ein Mann wie Irenäus, der sich als Persönlichkeit und als Schriftsteller des größten Ansehens in der katholischen Kirche erfreute.

Die asiatische Kirche ließ sich nicht zum Nachgeben bewegen; sie blieb bei ihrer quartadezimanischen Praxis. Ob aber Rom durch den Einspruch der verschiedenen Synoden veranlaßt worden ist, die Kirchengemeinschaft mit Asien wieder herzustellen, läßt sich nicht in gleicher Weise feststellen; und es ist nicht einmal wahrscheinlich. Wir erfahren von den Schicksalen der asiatischen Kirche im dritten Jahrhundert fast nichts. Die römischen Häreseologen rechnen die Quartadezimaner unter die Ketzer[3]). Wir werden also wohl anzunehmen haben, daß die Asiaten seit dem Osterstreit eine isolierte Stellung in der Kirche einnahmen. Als die großen Synoden nach dem Ende der diokletianischen Verfolgung auf die Frage des Ostertermins zurückkamen, legten sie die kirchliche Praxis fest[4]). Wie selbstverständlich, taten sie es im Sinne Roms. Seitdem galten die Quartadezimaner vollends als Schismatiker[5]).

Das Selbstbewußtsein, das der römische Bischof entwickelt hatte, die Starrheit, mit der er auf die Tradition seiner Kirche pochte, die Rücksichtslosigkeit, mit der er andersartige Traditionen übersah, die Schroffheit in den Maßregeln, die er ergriff — das alles zeigt, daß der Keim zur Entwicklung des Papsttums vorhanden war und sich regte.

---

1) Eusebius h. e. 5, 24, 10. 2) Bei Eusebius h. e. 5, 24, 12ff.

3) Vgl. Hippolyt Philos. 8, 18.

4) Arles 314 c. 1. — Über die Stellungnahme der nicänischen Synode zur Osterfrage wird gestritten; vgl. den Bericht Bernoullis in der Prot. Real.-Enz., 3. Aufl., Bd. XIV, S. 16f.

5) Asiatische Quartadezimaner kennt noch Eusebius V. C. 3, 19 und Laodicea (ca. 360) 7. Außerdem scheinen einige Kirchen in den Landschaften nördlich von Griechenland und besonders in Syrien Anhänger der alten Osterpraxis gewesen zu sein (Eus. V. C. 3, 19). In Syrien waren auch die Audianer zu Hause, die annahmen, daß der übliche Ostertermin erst mit der Synode von Nicäa aufgekommen wäre; vgl. Hieronymus Chron. a. 341 und Epiphanius h. 70, 9ff.

Der Ketzertaufstreit.

Analog war der Streit, der sich um das Jahr 255 zwischen Rom und Karthago entspann. Die Veranlassung erscheint uns noch gleichgültiger und geringfügiger als bei den Osterstreitigkeiten. Es handelte sich um die Frage, ob man Häretiker, die sich an die Kirche mit der Bitte um Aufnahme wandten, noch einmal taufen solle oder ob die bischöfliche Handauflegung genüge, um sie der Kirche einzuverleiben. Die alte Praxis scheint überall die gewesen zu sein, die Ketzer aufs neue zu taufen. Die Kirche konnte die Taufe der Gnostiker, die sich vom Glauben und vom Brauch der Kirche weit entfernten, nicht anerkennen[1]). Man kannte nur einen Glauben und eine Taufe. Die Möglichkeit, eine außerkirchliche Taufe für gültig und der kirchlichen gleichwertig zu halten, war erst gegeben, als es solche Schismatiker gab, die sich auf demselben geschichtlichen Boden mit der Kirche befanden und sich von ihr nur durch eine verschiedene Stellung zu persönlichen Fragen unterschieden; die Frage der Ketzertaufe ist eine Folge des novatianischen Schismas. Es war eine zu harte Forderung, wenn man von den übertretenden Novatianern verlangte, daß sie sich aufs neue taufen lassen sollten: sie hatten alle die kirchliche Taufe erhalten und den kirchlichen Glauben bekannt; ihre Differenz mit der Kirche bestand zunächst darin, daß sie Novatian und nicht Kornelius für den rechtmäßigen römischen Bischof erklärten, und daß sie die Büßer noch etwas strenger behandelt wissen wollten[2]), als es die Großkirche damals tat. Außer der Billigkeit sprach auch die Klugheit dafür, den Novatianern goldene Brücken zu bauen. Wenn das Schisma nicht zu verhüten gewesen war, mußte man wenigstens alles tun, es so ungefährlich wie möglich zu machen, indem man ihm seine Anhänger entzog. Man durfte keine zu schweren Bedingungen für den Übertritt stellen. Unter diesen Verhältnissen war man in einigen Teilen der Kirche dazu übergegangen, die Taufe der Schismatiker anzuerkennen. Man verwies die Novatianer, wenn sie sich der Kirche zuwandten, nicht unter die Katechumenen, die noch in Glauben und Sitte der Kirche einzuführen waren, sondern unter die Büßer, die sich des Abfalls von der Kirche schuldig gemacht hatten. Diesen modernen Standpunkt nahmen die Bischöfe von Rom und von Alexandrien[3]) ein; wahrscheinlich standen sie damit nicht allein. Es ist aber auffallend, mit welcher Schärfe Stephanus von Rom seine Praxis für die allein richtige erklärte. Als sich herausstellte, daß Afrika die

[1]) Über die Taufe der Gnostiker s. oben Bd. 1, S. 253 f.

[2]) Über den Novatianismus s. oben S. 145 ff.

[3]) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 7, 4).

Sitte befolgte, die Novatianer beim Übertritt aufs neue zu taufen, erhob sich ein Kampf zwischen den beiden großen Metropolen des Abendlandes, die seit langer Zeit im nächsten brüderlichen Verkehr mit einander gestanden hatten.

Wir sind in der Lage, die Geschichte der Ketzertaufe bei den streitenden Parteien zu verfolgen, und dadurch noch einmal die historische Seite der Frage zu beleuchten. Wir können aus mehreren Äußerungen Tertullians feststellen, daß die afrikanische Praxis alt war[1]; sie war schon vor langer Zeit durch einen Synodalbeschluß festgelegt worden[2]. Aber auch in Rom war wenige Jahrzehnte vorher die Ketzertaufe üblich gewesen; noch Kallistus hatte die Wiedertaufe für notwendig gehalten[3]. Wahrscheinlich hatte erst das hippolytische Schisma die Folge gehabt, daß man den Schismatikern den Weg zur Kirche erleichterte. Man hatte allem Anschein nach damit Erfolg erzielt und versuchte es den Novatianern gegenüber aufs neue. Es lag der römischen Kirche viel daran, das Schisma, das in Rom entstanden war und die römische Kirche am meisten schädigte, auf gütlichem Wege zu beseitigen.

Stephanus hatte zugleich kirchenpolitische Gründe für seinen Streit mit Cyprian. Karthago war damals, in der Zeit des allgemeinen Rückgangs, eine aufblühende Stadt, die an Größe und Bedeutung sich selbst mit Alexandrien und Antiochien messen konnte[4]. Da die Würde einer Stadt zugleich ihren Rang unter den christlichen Metropolen bestimmte oder wenigstens mitbestimmte, konnte der karthagische Episkopat für Roms Stellung im Abendland unbequem werden, wenn er von solchen Persönlichkeiten wie Cyprian repräsentiert wurde. Stephanus mochte es für angezeigt halten, das Übergewicht des römischen Stuhles geltend zu machen, und er ergriff vielleicht mit Freuden die Gelegenheit, den glücklichen und mächtigen Afrikaner die Überlegenheit der römischen Tradition fühlen zu lassen. Er forderte daher, daß Afrika der römischen Praxis beitrete, und drohte im Weigerungsfall mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft[5].

Cyprian war ebenso wie der größte Teil der afrikanischen Bischöfe entschlossen, nicht nachzugeben. Sie hatten sich schon einige Zeit

---

[1] Tertullian De baptismo 15; De pudicitia 19. — Tertullian hatte eine besondere Schrift *De baptismo haereticorum* in griechischer Sprache verfaßt (De bapt. 15).

[2] Cyprian ep. 73, 3. — Die Synode unter Agrippinus muß um das Jahr 220 getagt haben.

[3] Hippolyt Philos. 9, 12. — Auch für Alexandrien läßt sich nachweisen, daß die Praxis der Ketzertaufe in früherer Zeit üblich gewesen war: Klemens von Alexandrien Strom. 1, 19 hält die Taufe der Häretiker nicht für eine wirkliche Taufe.

[4] Über die Weltstädte s. unten Exkurs 74.

[5] Cyprian ep. 74.

vorher mit der Frage beschäftigt, wie sie die übertretenden Novatianer behandeln sollten, und waren zu dem Entschluß gekommen, der afrikanischen Tradition treu zu bleiben. Eine Taufe gebe es nur in der Kirche, daher sei die Taufe der Novatianer ungültig[1]). Außerdem sei es nur recht, daß man dieselbe Praxis befolge wie Novatian, der ebenfalls an seinen Anhängern die Taufe noch einmal vollziehe[2]). In diesem Sinn hatte sich Cyprian mehrfach geäußert und die Synode von 255 hatte einen dahingehenden Beschluß gefaßt und ihn den numidischen Bischöfen mitgeteilt[3]). Die nächste Synode von 256 hatte sich mit Stephanus in Verbindung gesetzt und ihm vorgeschlagen, daß jede Provinz bei ihrer Meinung bliebe[4]). Cyprian wollte es nicht zu einem Bruch kommen lassen.

Cyprians Forderung war also von Anfang an erheblich bescheidener gewesen als die des Stephanus. Aber darin lag ihre Schwäche. So einleuchtend der Vorschlag der Afrikaner für modernes Empfinden ist, er konnte damals kaum als korrekt gelten. Es war nicht kirchlicher Usus, eine Differenz der apostolischen Tradition, die zum allgemeinen Bewußtsein gekommen war, bestehen zu lassen. Mochte Cyprian sich menschliche Sympathien bei anderen Bischöfen erwerben dadurch, daß er eine Minimalforderung stellte: man konnte ihm entgegenhalten, daß er einen unkatholischen Standpunkt einnehme, wenn er die Differenz zwischen den beiden großen Provinzen verewigen wollte. Stephanus nutzte die Situation aus und stellte hierauf sein Ultimatum.

Das Selbstbewußtsein der Afrikaner und vor allem Cyprians selbst war zu groß, als daß sie unter diesen Umständen nachgeben konnten. Sie versammelten alle drei Provinzen, Afrika, Numidien und Mauretanien, zu einer außerordentlichen Synode und am 1. September 256 erklärten siebenundachzig Bischöfe Mann für Mann ausdrücklich, daß sie die Ketzertaufe für die allein berechtigte Praxis hielten. Das Protokoll der Sitzung ist uns erhalten[5]). Als eine Gesandtschaft diesen Beschluß nach Rom übermittelte, ließ Stephanus sie nicht in die Kirche hinein und verbot der Gemeinde, den Afrikanern Quartier zu geben[6]). Er nannte Cyprian einen Pseudochristus, einen falschen Apostel und schlechten Arbeiter[6]), indem er die schärfsten Ausdrücke des Neuen Testaments auf ihn anwandte. Der Bruch zwischen Rom und Afrika war vollendet.

Um seine Beilegung bemühte sich Dionysius von Alexandrien. Er wandte sich an Stephanus[7]), was er um so eher konnte, als er sach-

---

1) Cyprian ep. 69. 2) Cyprian ep. 73, 2. 3) Cyprian ep. 70. 4) Cyprian ep. 72.
5) Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis.
6) Firmilian von Caesarea (Cypr. ep. 75, 25). 7) Eusebius h. e. 7, 4.

lich Rom beistimmte und nur den Bruch zwischen den großen Kirchen bedauerte. Der Friedensschluß wurde dadurch erleichtert, daß Stephanus, der den Streit herbeigeführt und auf die Spitze getrieben hatte, schon im nächsten Jahre starb. Dionysius setzte die Bemühungen bei seinem Nachfolger, Xystus II., fort. Er schrieb an ihn selbst[1]) wiederholt, ebenso an einige einflußreiche Presbyter[2]), stellte ihnen vor, daß die Praxis der Afrikaner in der Kirche weit verbreitet sei, daß sie ihre Tradition und ihr Recht habe[3]), und er kam zum Ziel. Denn als Xystus nach nur einjähriger Regierung am 6. August 258 ein Opfer der valerianischen Verfolgung wurde, zeigte Cyprian seinen Tod den Afrikanern an[4]) und sein Diakon Pontius nennt Xystus einen guten und friedliebenden Bischof und darum auch seligsten Märtyrer[5]). Es war also damals zum Frieden zwischen Rom und Karthago gekommen; das Schisma hat noch nicht zwei Jahre gedauert. Und Cyprian durfte in seinem letzten Lebensjahr den Triumph erleben, daß der Friedensschluß auf der Grundlage erfolgte, die er vor dem Streit in Vorschlag gebracht hatte[6]). Die Afrikaner blieben bei ihrer Praxis, ebenso wie die Römer bei der ihren, und die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen wurden trotzdem aufrecht erhalten. In Rom beging man später den Todestag Cyprians in der Papstkrypta von San Callisto mit einer allgemeinen Feier[7]), als wenn er ein römischer Bischof und Märtyrer gewesen wäre: eine ganz außerordentliche Ehrung, die außer ihm keinem Auswärtigen zuteil wurde. Der unkatholische Standpunkt schien gesiegt zu haben.

Es war aber nur der vorläufige Friedensschluß. Im Jahre 314 kam die Synode von Arles noch einmal auf die Ketzertaufe zurück[8]), um den Zwiespalt im Abendland zu beseitigen. Die versammelten Bischöfe, die aus fast allen abendländischen Provinzen zusammengekommen waren, stellten fest, daß die Afrikaner mit ihrer Praxis allein ständen, und beschlossen, daß dieselbe aufzuhören habe, wenigstens in dem Fall, von dem in dem Streit zwischen Cyprian und Stephanus die Rede gewesen war, daß Novatianer zur Kirche übertraten. Die Synode machte nämlich eine Unterscheidung zwischen Häretikern und Schismatikern und zeigte damit, daß sie über dem Streit stand und die verschiedenen Momente, welche von den Parteien in den Vordergrund gestellt waren, zu würdigen wußte. Als Unter-

1) Eusebius h. e. 7, 5, 3; 7, 9, 1.
2) Eusebius h. e. 7, 7, 1. 6.
3) Eusebius h. e. 7, 7, 5.
4) Cyprian ep. 80.
5) Pontius Vita Cypriani 14.
6) S. oben S. 222.
7) Vgl. die Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 zum 18. kal. oct.
8) Arles 8.

scheidungsmerkmal galt der Synode das apostolische Symbolum. Wenn Häretiker sich an die Kirche wandten, wenn sie das Glaubensbekenntnis der Kirche bekannten und versicherten, daß sie die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes empfangen hätten, dann sollten sie durch Handauflegung wieder aufgenommen werden. Es war damit als sinnlos anerkannt, Novatianer, welche dieselbe Lehre wie die Kirche hatten und darauf getauft waren, noch einmal unter die Katechumenen zu verweisen. Die Afrikaner hatten Unrecht bekommen und der römische Usus war als apostolische Tradition anerkannt. Andererseits hatte man die alte Praxis erneuert, Häretiker schlimmerer Art, die nicht auf dem Boden der Kirche standen, noch einmal zu unterrichten und zu taufen. Man machte eine Scheidung zwischen Gnostikern und Marcioniten und andererseits den modernen Katharern. Anders dachte auch nicht die Synode von Nicäa; denn wenn sie beschloß[1]), daß die Paulianer aufs neue zu taufen seien, so lag das auf derselben Linie. Denn Paul von Samosata war eben wegen seiner Lehre vom Sohne und vom Geist von der Kirche verurteilt worden.

Bei den beiden Streitfragen, in denen Rom anderen Landeskirchen gegenüber seine Tradition geltend gemacht hatte, stellte sich die erste abendländische Gesamtsynode, die Synode von Arles 314, auf seine Seite, und erkannte damit die römische Tradition als die richtige an. Die kirchlichen Vertreter des Abendlandes schienen nachträglich inne zu werden, daß Rom in beiden Fällen die rechte Position eingenommen und vertreten hatte. Für die Machtentwicklung des römischen Stuhls war damit ein fester Rückhalt und ein günstiges Vorzeichen gegeben.

Auch die Art und Weise, in der die römischen Bischöfe in beiden Fällen verfahren waren, tritt durch die Synode von Arles in eine neue Beleuchtung. Der Schein der Herrschsucht und der Unbrüderlichkeit, den Viktor ebenso wie Stephanus in reichlichem Maße sich zugezogen hatte, verschwindet hinter dem Eindruck, daß sie im Interesse der Gesamtkirche gehandelt hatten, wenn sie bei gegebener Gelegenheit für die Einheitlichkeit der apostolischen Tradition eingetreten waren. Auch die Synode wollte Verschiedenheiten des Brauchs nicht dulden. „Daß an einem Tage und an einem Zeitpunkt in der ganzen Welt Ostern gehalten wurde“, beschloß sie in ihrem ersten Kanon; um die Uniformität zu gewährleisten, sollte der römische Bischof an alle Bischöfe jährlich Osterbriefe schreiben. Im achten Kanon wird die Sondermeinung der Afrikaner in der Frage der Ketzertaufe be-

[1]) Nicaea 19.

seitigt. Es war ein echt kirchliches Bestreben. Keinen anderen Zweck hatte der große Verbindungsapparat, den die Kirche unterhielt, die Korrespondenz ihrer Bischöfe, die Provinzialsynoden, die Metropolitanverfassung und schließlich die Gesamtsynoden. Das alles sollte dazu dienen, die gleichmäßige Entwicklung aller kirchlichen Institute zu garantieren. Man wollte die eine katholische Kirche sein, von den Aposteln gegründet und von der apostolischen Tradition geleitet. Zur apostolischen Tradition aber rechnete man alle Einzelheiten der kirchlichen Praxis. Wer sich in einem Punkte davon entfernte, lief Gefahr, aus der Kirche ausgeschlossen zu werden.

Für dies Ideal war der römische Bischof gegenüber den Asiaten und gegenüber den Afrikanern eingetreten. Er hatte sich nicht gescheut, persönliche Vorwürfe auf sich zu nehmen, um der Kirche einen Dienst zu leisten, den er allein zu leisten vermochte. Die energischen Aktionen des römischen Stuhls waren gerechtfertigt, da er für einen allgemeinen und großen Zweck gearbeitet hatte. Die Synode führte zu Ende, was den römischen Bischöfen seinerzeit nur teilweise gelungen war. Sie stellte sich selbst in den Dienst der römischen Kirchenpolitik.

Wenn wir demnach den Osterstreit sowohl wie den Ketzertaufstreit als einen Kampf ansehen müssen, den die römische Kirche für die apostolische Tradition führte, so dürfen wir uns andererseits nicht verhehlen, daß eben dies Ideal der Uniformität die schwersten Bedenken gegen sich hat. Zunächst ist eine historische Bemerkung nicht zu unterdrücken. Wenn die römischen Bischöfe in den Fragen des Ostertermins und der Ketzertaufe für die apostolische Tradition eintraten, so waren sie der Meinung, daß sie in ihrer Kirche den ursprünglichen christlichen Brauch bewahrt hätten. Wir können aber in beiden Fällen nachweisen, daß diese Voraussetzung falsch war. Die Asiaten waren der altchristlichen Ostersitte treu geblieben, wie sich das aus einem Vergleich der christlichen und der jüdischen Passahfeier von selbst ergibt, und die Praxis der Afrikaner, übertretende Häretiker aufs neue zu taufen, entsprach ebenfalls dem ältesten christlichen Herkommen. In beiden Fällen hatte die römische Kirche ihren Brauch geändert und war gegen die Anhänger des Alten als gegen Neuerer und Abtrünnige zu Felde gezogen. Das offenbart eine innere Schwäche der römischen Position, auch wenn ein besonderer Vorwurf gegen das Verfahren der römischen Bischöfe daraus nicht zu formulieren ist. Denn sie hatten nach antiker Gewohnheit gehandelt. Es lag dem Altertum fern, solche Fragen durch historische Untersuchung aufzuhellen. Wenn man das Bewußtsein hatte, daß

der Standpunkt, den man einnahm, der richtige war, behauptete man, daß er dem Herkommen entspreche. Und daß der römische Brauch den Zeitverhältnissen angemessen war, ist einleuchtend. Man hatte das Passahfest von seinem jüdischen Ursprung entfernt, indem man es auf einen christlichen Termin verlegte, und durch die neuen Spaltungen in der Kirche war eine konniventere Haltung gegenüber den Übertretenden nahegelegt. Die römische Kirche hatte die Richtung gesehen, in der sich die kirchlichen Institute fortentwickeln mußten und sie war der gesamten Kirche auf diesem Wege vorangegangen. Indem sie das Recht der Entwicklung verteidigte, behauptete sie, beim Alten geblieben zu sein. Fragen der Tradition, die ihrer Natur nach nur durch eine Umfrage oder durch geschichtliche Forschung zu erledigen sind und auf diese Weise leicht entschieden werden können, wurden aus dem Bewußtsein der inneren Überlegenheit heraus gelöst. Da der römische Stuhl sich auf Petrus und Paulus zurückführte, glaubte er in Fragen der Tradition nicht irren zu können, und die Gesamtsynode spendete ihm Beifall. Welche Perspektiven eröffneten sich für eine ehrgeizige und gewaltsame Kirchenpolitik, wenn es ihr ohne besondere Schwierigkeiten möglich war, Tatsachen zu vergewaltigen.

Die Einheit der Kirche.

Es läßt sich nicht minder verkennen, daß das Ideal der apostolischen Tradition selbst für die Kirche die schwersten Gefahren mit sich brachte. Wenn man den ganzen Bestand der kirchlichen Lehre und Sitte aus der Überlieferung der Apostel erhalten zu haben glaubte, dann konnte man keinen Sinn haben für persönliche und provinziale Eigentümlichkeiten und verschloß sich das Auge für die Tatsache, daß in einem so großen und komplizierten Gebilde, wie es die katholische Kirche schon damals war, Abweichungen im einzelnen immer stattfinden werden. Der Begriff der apostolischen Tradition bedeutet in der Praxis die Intoleranz. Wandte man ihn konsequent auf alle Erscheinungen des christlichen Lebens an, dann mußte man bald bemerken, daß man etwas Unmögliches wollte. Man jagte einem Phantom nach, das sich immer weiter von der Erde entfernte, je ernsthafter man es ins Auge faßte. Die Kirche wuchs in zu schnellem Tempo intensiv und extensiv, als daß die Korrespondenz der Bischöfe und ihr Zusammenwirken auf den Synoden hingereicht hätte, in jedem Moment die Wege zu weisen und zu verbessern. Es fehlte dem Verbindungsapparat, so groß er war, an mechanischer Regelmäßigkeit im Funktionieren. Die Zufälligkeiten der Ereignisse und die Persön-

lichkeiten hatten ein zu großes Gewicht, als daß jene Uniformität, die man erstrebte, jemals hätte erreicht werden können. Schon im zweiten Jahrhundert, noch mehr im dritten, traten Verschiedenheiten zutage, die peinlich empfunden werden mußten, sobald sie zum allgemeinen Bewußtsein kamen, und die doch zum größten Teil überhaupt nicht beigelegt worden sind.

Der Klerus hatte eine andere Zusammensetzung im Westen als im Osten: die niederen Grade sind im Orient nur teilweise eingeführt worden[1]); die weibliche Diakonie war im Westen aufgehoben, im Orient erhalten[2]). Im Westen nahm man den Zölibat der Kleriker strenger als im Osten[3]). Im Orient war durch die Wirksamkeit des Origenes eine wissenschaftliche Bewegung unter den Klerikern entstanden[4]); für die lateinische Kirche hatte er nicht zu wirken vermocht und er wurde dort nicht einmal verstanden. Der Kanon der Heiligen Schriften wurde in den kirchlichen Provinzen verschieden bestimmt: neben kleineren Differenzen bestand der Hauptunterschied, daß man in weitesten Kreisen des Orients die Apokalypse, im Okzident den Hebräerbrief nicht anerkannte[5]). Bei der Bußdisziplin richtete man sich im Westen nach dem Kanon der Todsünden[6]), während in den Landschaften des inneren Kleinasiens bei der Wiederaufnahme von Sündern Bußstationen üblich waren[7]). Die gottesdienstlichen Tage wurden verschieden bestimmt[8]). Zu den althergebrachten Wochenfasttagen fügte man im Westen den Sonnabend hinzu[9]). Die Liste ließe sich leicht vermehren. Jede dieser Verschiedenheiten konnte, wenn sie einmal zur allgemeinen Kenntnis gekommen und zur synodalen Verhandlung gebracht worden war, dazu führen, daß eine größere oder kleinere Gruppe von Gemeinden in die Lage der Minorität geriet und genötigt wurde, sich als Schismatiker vom Körper der Gesamtkirche abzusondern. Das Ideal der Einheit ertrug keine Verschiedenheiten.

Und es gab längst eine ganze Anzahl von Nebenkirchen. Von den alten gnostischen Gemeinschaften standen die Valentinianer, Marcioniten und Bardesaniten noch in Kraft[10]). Überreste der Montanisten gab es mindestens in Afrika und Phrygien[11]). Die Novatianer verbreiteten sich weithin[12]). Seit die christologischen Debatten begonnen hatten, gab es viele Häretiker um des Glaubens willen, besonders Monarchianer[13]), unter denen die Paulianer, die Anhänger Pauls

[1]) S. oben S. 29 f. [2]) S. oben S. 25. [3]) S. oben S. 19. [4]) S. oben S. 179 f. [5]) S. oben S. 157. [6]) S. oben S. 125 ff. [7]) S. oben S. 133 ff. [8]) S. oben S. 65 f. [9]) S. oben S. 101. [10]) S. oben Bd. 1, S. 276. [11]) S. oben S. 51. [12]) S. oben S. 147 f. [13]) S. oben S. 172 ff.

von Samosata, besonders zahlreich waren[1]). In allen Landschaften, ja selbst ohne Zweifel in allen größeren Städten, gab es neben der einen großen Gemeinde, die im Verbande der katholischen Kirche stand, mehrere Gemeinschaften, die ebenfalls, jede für sich, die allein wahre Kirche Christi zu sein behaupteten, vielleicht auch ihrerseits mit einem Verbande von Gesinnungsgenossen im Reich im Verkehr standen, aber von der Großkirche gemieden und als ketzerisch angesehen wurden. Die Christenheit war unter sich nicht weniger gespalten und geschieden, wie sie sich selbst von der Welt und vom Götzendienst absonderte. Der emphatische Name der katholischen Kirche, den man sich beilegte, bezeichnete schon im dritten Jahrhundert nur eine Fraktion der Gesamtkirche[2]), freilich ihre größte und einflußreichste Gruppe. Die starke Zersplitterung bedeutete einen dauernden Kräfteverlust für die Kirche, und die unausbleibliche Konkurrenz zwischen den vielen christlichen Kirchen nahm der Mission einen Teil ihrer Wirkung.

Noch schlimmer als die Sekten war für den Bestand der Kirche die Ablösung ganzer Provinzen, die sich durch die Streitigkeiten der Metropoliten vollzog. Die Asiaten wurden als Quartadezimaner in den Winkel gedrängt und im Ketzertaufstreit wurde der Grund gelegt zu der Differenz, die Afrika von der Kirche trennen sollte.

Die große Scheidung zwischen Orient und Okzident, die sich in der damaligen Welt vollzog, machte sich seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts auch auf kirchlichem Gebiet bemerkbar[3]). Die markierende Tatsache ist die Entstehung der lateinischen Kirchensprache. Im ersten und zweiten Jahrhundert hatte man in sämtlichen heidenchristlichen Gemeinden des Reichs griechisch gesprochen und gepredigt. Alle schriftlichen Äußerungen von kirchlichen Autoren aus diesem Zeitraum sind in griechischer Sprache abgefaßt[4]). Im Anfang des dritten Jahrhunderts taucht das Lateinische auf und zwar zuerst in Afrika. Tertullian hat noch einige Schriften in griechischer Sprache verfaßt, die aber sämtlich verloren sind; was wir von ihm besitzen, ist lateinisch geschrieben. Sein etwas jüngerer Zeitgenosse Hippolytus in Rom ist der letzte christliche Römer, der sich bei seiner Schriftstellerei ausschließlich des Griechischen bedient. Sein späterer

---

[1]) Eusebius V. C. 3, 64; Nicaea 325 c. 19.

[2]) Über den Wandel in der Bedeutung des Namens *ecclesia catholica* s. oben S. 109, Anm. 9.

[3]) Selbst ein Mann wie Eusebius ist über die kirchlichen Verhältnisse des Westens nur mangelhaft unterrichtet.

[4]) Das östliche Syrien macht in dieser Beziehung früh eine Ausnahme. Schon Bardesanes hat in syrischer Sprache geschriftstellert. Eusebius h. e. 4, 30.

Gesinnungsgenosse Novatian schreibt lateinisch. Die kirchliche Korrespondenz wurde zur selben Zeit schon in beiden Sprachen, je nach Bedürfnis, geführt: Kornelius von Rom schreibt lateinisch nach Afrika[1]) und griechisch nach Syrien[2]). Wir dürfen annehmen, daß das Lateinische die Sprache des christlichen Gottesdienstes wurde, sobald es die Umgangssprache in jenen Schichten der Bevölkerung geworden war, aus denen sich das Christentum vornehmlich rekrutierte. Man hat keine Anstalten gemacht, das Griechische als Kirchensprache länger beizubehalten, als nötig war. Ohne darüber zu reflektieren, war man der Überzeugung, daß die Sprache des Volkes die Sprache des Gottesdienstes sein müsse[3]). Eine lateinische Bibelübersetzung gab es seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts[4]) und die Predigten Tertullians, die zu seinen ältesten Schriften gehören, sind in lateinischer Sprache gehalten[5]). Man hat fast den Eindruck, daß sich das Lateinische im Gottesdienst eher durchsetzte als bei den kirchlichen Schriftstellern des Westens.

Die Neuerung bedeutete, daß das lateinische Volkstum nach oben drängte durch die Bildungsschicht hindurch, welche die griechische Sprache und Kultur über das Reich gebreitet hatte. Die Bewohner der östlichen und der westlichen Mittelmeerländer standen sich fortan wieder als Griechen und Römer gegenüber. Damit gewannen die Differenzen zwischen den kirchlichen Provinzen eine erhöhte Bedeutung. Vieles davon ging im letzten Grunde auf volkstümliche Unterschiede zurück, oder es wurde nur deswegen betont und verfochten, weil die Landschaften sich ihrer Eigenart bewußt wurden, und nach einem kirchlichen Ausdruck ihres Selbstbewußtseins suchten. Nationale Elemente drangen in die kirchlichen Institute ein und vermehrten die Trennung zwischen den Landschaften. Noch vor dem Ende unseres Zeitraums sind außer der lateinischen zwei andere Bibelübersetzungen entstanden, die syrische und die kop-

---

[1]) Im cyprianischen Briefwechsel ep. 49. 50.

[2]) Fragmente seiner Briefe bei Eusebius h. e. 6, 43.

[3]) Demgegenüber ist es auffallend, daß die Grabschriften der römischen Bischöfe während des dritten Jahrhunderts noch in griechischer Sprache abgefaßt sind. Es sind im Original erhalten die Grabsteine von Pontian (230—235), Anteros (235/6), Fabian (236—50), Kornelius (251—53), Lucius (253/4), Eutychian (275—83) und Gajus (283—96). Alle sind griechisch, mit Ausnahme des Kornelius; und von diesem Stein nimmt man an, daß er aus etwas späterer Zeit stammt. Die griechische Sprache galt vielleicht für vornehmer als die lateinische. Abbildungen bei de Rossi, Roma sotterranea Bd. 2, Taf. 3 und Bd. 3, S. 115. Der Stein des Pontian ist erst kürzlich gefunden; vgl. Wilpert, Papstgräber, Taf. 2. Dort sind die besten Reproduktionen aller dieser Inschriften zu finden.

[4]) S. unten Exkurs 75.

[5]) Es sind die Schriften De spectaculis, die beiden De cultu feminarum, De oratione und auch wohl De baptismo.

tische[1]). Auch der Orient bildete keine sprachliche Einheit mehr. Er begann auseinander zu fallen in die Bestandteile, aus denen er zusammengesetzt war, den hellenischen, den ägyptischen und den syrischen.

In allen diesen Dingen folgte die Kirche der allgemeinen Entwicklung. Ihr Körper zeigte dieselben Schäden wie der Körper des Reichs.

Es läßt sich aber doch nicht verkennen, daß diesen zentrifugalen Kräften in der Kirche starke Momente entgegenstanden, welche den Zusammenschluß förderten und die Verbindung der Provinzen aufrecht erhielten. Die Kirche war sich noch immer bewußt, daß sie der Leib Christi sei, dessen Glieder, eins dem anderen, zum Dienst in der Liebe verpflichtet waren. Die Feindschaft der Welt und des Staates hatte in der Zeit der Verfolgungen alle Christen durch die gemeinsamen Leiden aufs engste miteinander verbunden; der große Sieg der Kirche hatte ihnen vollends aufs neue das Gefühl verschafft, daß sie alle einem großen Organismus angehörten.

Die Idee der Einheit stellte sich dar in der gleichmäßigen Verfassung, den vielen Episkopaten, die in Synoden zusammengefaßt waren, an deren Spitze die Metropoliten standen. Von den Metropolen waren manche durch alte Freundschaft mit einander verbunden, wie sie z. B. zwischen Rom und Alexandrien zu beobachten ist: die Beziehungen gingen über Länder und Meere. Noch waren die realen Mächte, die im Wege standen, nicht imstande, ein wesentliches Hindernis für den brüderlichen Austausch zu bilden.

Alle rechtlichen und kultischen Einrichtungen der Kirche waren beherrscht von der Idee der apostolischen Tradition. Wie man alles von den Aposteln erhalten zu haben meinte, so glaubte man eine gleichmäßige Entwicklung aller Institute durchführen zu müssen. Die Idee der apostolischen Tradition hielt die Kräfte der Kirche in ständiger Bewegung und machte jede wichtigere Angelegenheit einer Gemeinde zu einer Sache der ganzen Kirche. Eine zwiespältige Bischofswahl in einer großen Metropole konnte nicht stattfinden, ohne daß sich alle anderen Metropolen dazu äußerten. Es war eine gemeinsame Angelegenheit; denn es wurden bei solcher Gelegenheit Fragen erörtert, die sich überall wiederholen konnten. Ein Streit zwischen den Bischöfen zweier Weltstädte wurde vor den Augen des ganzen christlichen Episkopats ausgefochten. Die höchste Instanz in der christlichen Kirche war eben die Gesamtheit der Bischöfe,

[1]) Eine kurze Charakteristik der koptischen Bibelübersetzungen bei A. Erman und F. Krebs, Aus den Papyrus der K. Museen. Berlin 1899, S. 239f.

die bei jeder allgemeinen Frage in Aktion trat und sich als Korporation zeigte. Der große kirchliche Verbindungsapparat, der sämtliche Mittelmeerländer umfaßte, war jeden Augenblick in Bewegung zu setzen, um eine nahe Berührung auch zwischen entferntesten Provinzen herzustellen.

Die Kirche hätte diese riesige Organisation nicht schaffen können ohne Anlehnung an das Reich. In den glücklichsten Zeiten des Imperiums, unter Trajan, Hadrian und Antoninus Pius, als das Reich, das die Welt umspannte, am besten regiert wurde und am festesten zusammenhielt, hatte die Kirche sich ihr Korps von Beamten bestellt, welches die Voraussetzung für ihre gleichmäßige Entwicklung war. Seitdem hatte sich ihr Organismus ständig gefestigt und vergrößert; er war aus dem Knaben- und Jünglingsalter in die Jahre der männlichen Reife eingetreten. Niemals war die Kirche kräftiger und gesunder als in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Das römische Reich hatte während derselben Zeit die umgekehrte Entwicklung durchgemacht. Mit Mark Aurel waren die schweren Zeiten angebrochen, die sich im dritten Jahrhundert durch die Schwierigkeit der Grenzkriege und innere Krisen zu chaotischen Zuständen steigerten, bis endlich Diokletian in der Reichsteilung das Mittel fand, ihrer Herr zu werden.

In dieser Zeit des allgemeinen Verfalls stand die Kirche da wie ein Überrest aus den großen Zeiten der Vergangenheit. Sie allein hatte bestanden und war gewachsen in dem allgemeinen Ruin. In ihr waren Kräfte lebendig, wie sie der Staat nicht aufzuweisen hatte; Kräfte, die aber unter Umständen zum Besten des Staates verwandt werden konnten. Die christliche Gastfreundschaft und die Korrespondenz der Bischöfe traten unter diesen Umständen in eine neue Beleuchtung; die Synoden arbeiteten durch ihre bloße Existenz für die Einheit des Reichs. Die Bischöfe der Weltstädte gehörten durch ihre Autorität und durch ihre Beziehungen zu den wichtigsten Persönlichkeiten der Welt. Auf der ganzen Linie arbeitete die Kirche in stiller, ständiger Wirksamkeit daran, die nationalen Unterschiede zu versöhnen und auszugleichen. Denn die unteren Schichten der Bevölkerung in den Provinzen, die sich ihrer nationalen Besonderheiten bewußt wurden, dachten nirgends daran, nun auch zugleich zu ihren autochthonen Kulten zurückzukehren; sie waren überall schon viel zu tief im Christentum eingewurzelt, um es verlassen zu können. Die Kirche behielt alle Nationen in ihrer Hand, bei denen sie Eingang gefunden hatte. Ihre führenden Persönlichkeiten aber, die Bischöfe der großen Städte, bleiben noch auf lange Zeit Griechen und Römer. Man

kann im ganzen wohl von ihnen sagen, daß sie würdigere Repräsentanten der alten griechisch-römischen Kultur waren als die meisten Kaiser des dritten Jahrhunderts und als viele von den höchsten Beamten.

Am Ende des dritten Jahrhunderts war der Politiker schon geboren, der erkannte, daß die Kirche die stärkste Bundesgenossin des Staates bei seinen Einheitsbestrebungen werden könne und der auf dieser Einsicht seine Religionspolitik aufbaute.

Siebentes Kapitel.

Staat und Kirche.

1. Die Christenverfolgungen.

Die Notwendigkeit des Kampfes.

Wir hatten gesehen, welche Veränderungen der Bestand der christlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert ihres Bestehens durchgemacht hatte. Die neue Religion hatte begonnen als eine Bewegung innerhalb des Judentums; ihre ersten Propheten und Anhänger stammten sämtlich aus dem auserwählten Volke und man trug in ihren Kreisen Bedenken, das Evangelium den Samaritern und den Heiden zu verkündigen[1]. Es erwies sich aber bald als eine Unmöglichkeit, das Licht unter den Scheffel zu stellen. Die jüdische Nation lebte zu einem guten Teil außerhalb Palästinas, zerstreut in der Heidenwelt; was die Gemüter in Jerusalem bewegte, fand seinen Widerhall in den jüdischen Kolonien, und was in den Synagogen des ganzen Reichs gepredigt wurde, das kam zugleich an viele Heiden, die dem jüdischen Gottesdienst ihre Teilnahme geschenkt hatten[2]. In wenigen Jahrzehnten zeigte es sich, daß das Christentum sein verheißungsvollstes Arbeitsfeld im Reich und nicht in Palästina hatte; die Kirche aus den Heiden begann die Kirche aus den Juden zu überflügeln[3]; und als das jüdische Volk von der großen Katastrophe des Jahres 70 getroffen war, wurde das jüdische Vaterland vollends bedeutungslos für das Christentum, das sich als eine neue internationale Religion zu fühlen begann[4]. Die Mitglieder der Gemeinde wurden aus der eingesessenen Bevölkerung der Provinzen genommen. Der jüdische Bestandteil starb allmählich aus und damit schwanden die Leute dahin, die als Vermittler zwischen Kirche und Synagoge hätten wirken können. Die enge Verwandtschaft beider Religionen äußerte sich nur noch darin, daß sich zwischen ihnen ein Haß intensivster Art entwickelte hatte, wie er eben nur bei Blutsverwandten möglich ist[5].

---

[1] S. oben Bd. 1, S. 27 ff. [2] S. oben Bd. 1, S. 31 ff. [3] S. oben Bd. 1, S. 220 f.
[4] S. oben Bd. 1, S. 228 f. [5] S. oben Bd. 1, S. 242 ff.

In dem Menschenalter nach dem ersten jüdischen Kriege scheint sich die Distanzierung überall vollzogen zu haben. Die Kirche im römischen Reich war eine Tochter der jüdischen Diaspora aus der Zeit, als jene der Hoffnung gewesen war, mit dem Gesetze Mosis die Welt zu erobern; mit dem Judentum, das sich nach seiner Niederlage resigniert zurückzog auf die engsten Schranken seiner nationalen Abkunft, hatte die Kirche in der Tat nichts mehr zu tun[1]).

Von beiden Seiten wurde daran gearbeitet, den Staat auf die veränderte Situation aufmerksam zu machen. Die Juden traten der Kirche entgegen[2]), wo sie konnten, und sie bedienten sich dabei ungescheut ihres Einflusses auf die Behörden, wo sie solchen noch besaßen. Sie hatten freilich viel von der Sympathie verloren, die ihrer Religion früher entgegengebracht worden war. Die großen Verluste, die der Krieg dem Reiche gekostet hatte, mußten geradezu einen Haß gegen die Juden erzeugen und es lag im Interesse der Christenheit, mit ihnen nicht identifiziert zu werden. Es ist ein Zeichen der Zeit, daß sie damals aufhörten, den Namen der Juden für sich in Anspruch zu nehmen[3]). Man wollte nichts mit dem aufrührerischen Volk zu tun haben, auf dem der Haß der Vaterlandsfreunde ruhte.

Sobald die Trennung der Kirche von der Synagoge offenkundig war, mußte für den Staat die Frage entstehen, wie er sich dem Christentum gegenüber verhalten sollte. Die Juden erfreuten sich noch immer einiger Privilegien, die von einer weitgehenden Rücksichtnahme des Staates auf ihre religiösen Grundsätze Zeugnis gaben[4]). Sie waren vom Kriegsdienst befreit und brauchten am Sabbat nicht vor Gericht zu erscheinen; ihr Gottesdienst war erlaubt und wurde, wenn nötig, polizeilich geschützt; eine eigene Gerichtsbarkeit war ihnen mit gewissen Beschränkungen zugestanden. Vor allem aber waren sie befreit von jeder Form der religiösen Verehrung gegen die Staatsgötter; ihr Monotheismus wurde respektiert. Die Mitglieder der christlichen Gemeinden mögen sich der Vorteile, die ihnen aus ihrer Beziehung zum Judentum erwuchsen, bedient haben, so lange es möglich war[5]). Allmählich konnten sie keinen Anspruch mehr darauf erheben und der Staat hatte keine Veranlassung, sie ihnen zu gewähren. Die Kirche trat aus dem Schutze, den die jüdische Abkunft ihr gewährt hatte, heraus; sie stand zum erstenmal dem Staat Auge in Auge gegenüber.

---

1) S. oben Bd. 1, S. 249 f. 2) S. oben Bd. 1, S. 280 f.

3) S. oben Bd. 1, S. 243 f. 4) S. oben Bd. 1, S. 31.

5) Diese Situation wird treffend durch Tertullians Worte charakterisiert, daß das Christentum *quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae* herangewachsen sei (Apol. 21).

Eine wohlbekannte Persönlichkeit, der jüngere Plinius, hat die Frage, wie die Christen zu behandeln seien, zur Entscheidung gebracht, und einer der besten römischen Kaiser, Trajan, hat die Antwort formuliert[1]). Plinius war als Statthalter von Bithynien und Pontus um das Jahr 112 auf eine starke christliche Propaganda gestoßen. Er glaubte der Sache seine Aufmerksamkeit zuwenden zu müssen, da er wahrnahm, daß infolge der christlichen Bewegung die Tempel in der Provinz verödeten und die Opfer an die Staatsgötter unterblieben. Er hatte deshalb eine Anzahl von Christen, die ihm als solche denunziert waren, verhaften lassen und verhört, um sich dadurch ein Urteil über die christlichen Grundsätze zu verschaffen. Einige Christen hatten sich bereit finden lassen, die Götterbilder und die Statue des Kaisers zu verehren und Christus zu fluchen, andere hatten es verweigert. Er hatte die Hartnäckigen zum Tode verurteilt, hinterher aber waren ihm Bedenken aufgestiegen. Es stand ihm fest, daß die Verweigerung des Opfers vor den Staatsgöttern den Tod verdiene, aber manche Nebenfragen waren ihm noch offen. Er wußte nicht, ob er einen Unterschied nach den Personen bei der Bestrafung eintreten lassen müsse, nach dem Alter oder nach dem Geschlecht; er zweifelte, ob er nur die geständigen Christen bestrafen sollte oder auch die abgefallenen, die früher der Gemeinde angehört hatten; es war ihm endlich auch die Hauptfrage noch unklar, ob er das Christentum als solches bestrafen sollte oder nur Verbrechen, die den Christen nachzuweisen wären.

Der Kaiser hat in kurzen Worten die Anfrage beantwortet[2]). „Das Verfahren, welches du, mein Sekundus, bei der Untersuchung derjenigen, die dir als Christen angegeben wurden, beobachtet hast, war so, wie es sein sollte. Es läßt sich hier etwas allgemeines, was eine gewisse, bestimmte Form hat, nicht festsetzen. Man muß sie nicht aufsuchen, aber man muß sie bestrafen, wenn sie angegeben und überwiesen werden. Jedoch ist dabei zu beobachten, daß, wer leugnet, daß er ein Christ sei, und dies durch seine Tat beweist, indem er unsre Götter anruft, wegen seiner Reue Verzeihung erhält, auch wenn er hinsichtlich seiner Vergangenheit einen Verdacht gegen sich haben sollte. Anklageschriften ohne Namen des Verfassers dürfen bei keinem Verbrechen zugelassen werden. Denn das wäre ein schlimmes Beispiel und unserm Zeitalter nicht angemessen."

Mit diesen wenigen Sätzen hat der Kaiser das Verhältnis des Staates zur Kirche auf zwei Jahrhunderte festgelegt. Das Verfahren, das die Statthalter der Provinzen den Christen gegenüber einzuschlagen

[1]) Plinius ep. 10, 96 (97). [2]) Plinius ep. 10, 97 (98).

hatten, ist in dem Reskript klar ausgesprochen. Die große Verbreitung des Christentums war kein genügender Grund, um ihnen wie öffentlichen Verbrechern nachzuspüren. Der Statthalter hatte vielmehr, um gegen einen Christen vorzugehen, eine Anklage abzuwarten, und er hatte auch in diesem Fall darauf zu halten, daß anonyme Anklageschriften nicht beachtet wurden. War aber ein Christ in ordnungsmäßiger Weise zur Anzeige gebracht, so war das Verfahren gegen ihn zu eröffnen. Denn das Christentum als solches war strafbar, weil es die Verehrung der Staatsgötter verweigerte. Der Angeklagte wurde deshalb nur danach gefragt, ob er ein Christ wäre. Leugnete er das und bekräftigte er seine Aussage mit einem Opfer, so wurde er freigelassen, auch wenn die Anklage gegen ihn gravierend gewesen war. Wer sich aber als Christ bekannte und das Opfer verweigerte, wurde verurteilt. Die Weigerung galt als Majestätsverbrechen und wurde daher in der Regel mit dem Tode bestraft.

Man wundert sich über diese Entscheidung des Kaisers, zumal bei einem so gemäßigten und weisen Regenten, wie es Trajan gewesen ist. Wie viel Tausende von Todesurteilen über unschuldige und gute Menschen sind aus diesem Reskript geflossen. Welcher maßlose Jammer wäre dem Reich erspart geblieben, wenn der Kaiser die Frage des Plinius, ob das Christentum als solches zu bestrafen sei, in anderer Weise beantwortet hätte. Man sollte denken: eine kräftige und selbstbewußte Regierung hätte sich von der Ungefährlichkeit der Christen und sogar von dem echten Gehalt ihrer Lehren überzeugen müssen, und ihnen deswegen die Verehrung der Staatsgötter nachsehen können. Wenn man den Monotheismus im Judentum respektierte, warum nicht im Christentum? Die christlichen Gemeinden konnten bei ihrer Größe und bei ihrem unpolitischen Charakter eine größere Rücksicht beanspruchen als die Synagogen der rebellischen Juden.

Aber das sind moderne Bedenken, welche der Situation nicht gerecht werden. Das Reskript des Trajan, so verhängnisvoll es gewirkt hat, ist doch in so enger Weise mit dem Grundgedanken des römischen Rechts über das Verhältnis von Staat und Kultus verbunden, daß kaum eine Entscheidung in anderem Sinn möglich gewesen wäre. Selbst die scheinbare Ungerechtigkeit, die aus dem Vergleich mit der Behandlung des Judentums entsteht, schwindet bei näherer Betrachtung. Der römische Staat gewährte den nationalen Religionen eine weitgehende Rücksicht und forderte daher von den Juden keine Verehrung der Staatsgötter, nicht einmal in der kritischen Zeit nach

dem jüdischen Kriege. Das Christentum hatte als internationale Religionsgemeinschaft auf besondere Behandlung keinen Anspruch. Der Staat behandelte die Christen nach seinen festen Grundsätzen und verlangte von ihnen dieselbe Haltung wie von seinen übrigen Untertanen. In den Göttern sah der antike Staat sich selbst; sie verehren war ein Ausdruck des Patriotismus. Es war ein Sakrilegium, den Kult der Staatsgötter abzulehnen. Das römische Reich stellte sich dar in der Verehrung, die seine Untertanen der Gottheit des Kaisers darbrachten. Damit war ein Kult geschaffen, der die vielen Völker des Reiches vereinigte. Alle Untertanen beugten sich vor der gottgleichen Majestät des Monarchen und priesen ihn für die geordneten Zustände, die man dem Reiche verdankte. Staat und Religion waren an diesem Punkte aufs engste verbunden. Wer sich ausdrücklich weigerte, dem Kaiser die ihm gebührenden Ehren zu erweisen, war des Majestätsverbrechens schuldig[1]).

Gerade in diesem Punkte aber war das Christentum unerbittlich. So weit es sich von dem Judentum äußerlich getrennt hatte, so sehr lebte es in dem jüdischen Abscheu gegen die göttliche Verehrung eines sterblichen Menschen. Die alten Gottheiten der Griechen und Barbaren erschienen den Christen absurd und lächerlich im Vergleich mit dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem sie selbst ihre Gottesverehrung widmeten. Die Forderung aber, einem Menschen göttliche Ehren zu erweisen, war für sie der Greuel aller Greuel, das rechte Antichristentum. An den entsetzten Visionen des Propheten Johannes in der Offenbarung sieht man, wie der Kaiserkult auf die Christen wirkte, als er zuerst von ihnen allgemein verlangt wurde[2]); die Offenbarung stammt aus der Zeit Domitians, der seine göttliche Verehrung stärker betonte als seine Vorgänger, und sie ist an der Küste Kleinasiens geschaut und niedergeschrieben worden, wo dem Kaiser damals besonders viele Tempel errichtet wurden. Wenn man auf den öffentlichen Denkmälern den Kaiser als den Herrn und als Gottes Sohn bezeichnete, so mußten die Ausdrücke in den Ohren der Christen wie Blasphemien klingen[3]). Das Christentum trennte die Sphäre des Staates und der Religion von einander wie verschiedene Welten. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist", hatte Jesus gesagt[4]). Man machte dem Patriotismus nicht das geringste Zugeständnis, das der christlichen Religion zu nahe trat. An

---

[1]) Tertullian Apol. 10: *sacrilegii et majestatis rei convenimur;* Ad Scapulam 2 sagt er: *nos, quos sacrilegos existimatis,* und gleich darauf: *sic et circa majestatem imperatoris infamamur.* [2]) Offenbarung 13 und 17.

[3]) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, S. 247ff. [4]) Markus 12, 17 Par.

den Festmahlen zu Ehren des Kaisers nahmen die Christen nicht teil, sie bekränzten nicht ihre Haustür mit Lorbeer und stellten keine Lampen in die Vorhallen ihrer Häuser; sie wollten nichts von den Akklamationen wissen, mit denen man den Kaiser in der Öffentlichkeit begrüßte. Wenn das Volk ihm zurief: *De nostris annis augeat tibi Juppiter annos*, so nahmen die Christen daran Anstoß, weil sich mit dem frommen Wunsche der Name eines Gottes verband[1]).

Vor allem aber verstand es die Kirche, ihren Gliedern die Gesinnung einzuprägen, daß sie im entscheidenden Moment das Opfer vor dem Bilde des Kaisers verweigerten. Leib und Leben der Christen hing an dem einen Akt, der kleinen Zeremonie, die öffentlich zu leisten war; die heidnischen Mitbürger und die Richter gaben sich gemeinsam Mühe, den Christen die Handlung als nichtsbedeutend hinzustellen[2]). Die Kirche aber sah darin die öffentliche Erklärung des Abfalls von Christus, und sie schloß auf ewig ihre Pforten jedem, der sich in einem solchen Fall nachgiebig oder nur zweideutig benommen hatte[3]). Sie forderte von ihren Mitgliedern ein volles Bekenntnis zu Christus und eine offene Verweigerung des Götzendienstes, und sie war straff genug organisiert, um die Forderung durchsetzen zu können. Noch immer hielt die Stimme des Weltenrichters seine Schar zusammen: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater; und wer mich verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater"[4]); die Erwartung des Endgerichtes war so lebendig, daß ein Zweifel an der Realität dieser Worte nicht aufkam. An diesem Punkte, der Forderung und der Verweigerung des Kaiserkultes, kollidierten die Kirche und der Staat wie zwei Weltanschauungen. Jeder von ihnen schien sich selbst aufzugeben, wenn er sich hier nachgiebig zeigte. Auf diesem Felde mußte die Entscheidungsschlacht geschlagen werden. Nach zweihundertjährigem Kampfe hat der Staat durch den Mund seiner Kaiser sich für überwunden erklärt[5]).

Für die Schicksale der Gemeinden war es verhängnisvoll, daß gerade die Bestimmung des trajanischen Reskriptes, welche die Christen-

---

[1]) Tertullian Apol. 35; Ad uxorem 2, 6. [2]) S. unten Exkurs 78.

[3]) Über die Kirchenstrafen für den Abfall vom Christentum s. oben S. 125 ff.

[4]) Matthäus 10, 32 f.

[5]) „Der Imperator vereinigte Staat und Religion; das Christentum trennte vor allem das was Gottes von dem was des Kaisers ist. Indem man dem Imperator opferte, bekannte man sich zur tiefsten Knechtschaft. Eben darin, worin bei der früheren Verfassung die volle Unabhängigkeit bestand, in der Vereinigung der Religion und des Staates, lag bei der damaligen die Besiegelung der Unterjochung. Es war ein Akt der Befreiung, daß das Christentum den Gläubigen verbot, dem Kaiser zu opfern." Ranke, Päpste, Bd. I, 6. Aufl., S. 6.

verfolgung auf einzelne Fälle beschränken sollte, die häufigen Christenprozesse in der Folgezeit herbeigeführt hat. Trajan hatte entschieden, daß man den Christen nicht wie öffentlichen Verbrechern nachspüren solle[1]), sondern daß der Statthalter in jedem Fall eine formelle Anzeige abzuwarten habe. Hätten die Christengemeinden eine ruhige und verborgene Existenz geführt, wenig beachtet und wohlgelitten, wie es damals vielen anderen orientalischen Kulten erging, dann hätte der Staat kaum je Veranlassung gefunden, gegen Christen als solche Todesurteile zu fällen. Da das Christentum aber die bestgehaßte Religion war, waren die Anzeigen, die gegen Christen erstattet wurden, überaus häufig[2]), und die meisten Statthalter waren der Überzeugung, daß sie auf eine Anklage hin den Kriminalprozeß eröffnen müßten. Das Christentum nahm eine besondere Stellung ein unter den Religionen, die damals im römischen Reich Anhänger suchten. Es gab unter ihnen keine, die in so weitgehendem Maße das Leben der Antike verwarf und verurteilte, wie die christliche es tat[3]). Ihr Monotheismus erklärte der gesamten heidnischen Religiosität und allen Formen ihres Kultes den Krieg; sie trat mit dem Anspruch auf, die Kultur und ihre Beziehungen zum Menschen vom Grund aus umzugestalten. Wenn die jüdische Religion ähnliche Ansprüche gestellt hatte, so ergibt sich auch hier wieder der Vorteil, den das Judentum als nationale Religion hatte. Die Juden waren Glieder eines fremden Volkes, dem man seine Besonderheiten nachsah, oder an die man sich wenigstens gewöhnt hatte; das Christentum aber warb seine Mitglieder aus den Eingeborenen. In dem weiten Abstand, den die Kirche von allen anderen Religionen nahm, lag das Geheimnis ihrer Erfolge: sie übte eine große Anziehungskraft aus auf die Bevölkerung des römischen Reiches; sie beschränkte sich bald nicht mehr auf kleine Leute und auf Frauen, sondern ergriff fortschreitend immer breitere und höhere Schichten der Bevölkerung[4]). Man kann sich denken, welcher Art die Leute waren, die von der Kirche gewonnen wurden. Sieht man von den Zufällen ab, welche Menschen verschiedenster Eigenart der Kirche zuführen konnten, so wird man von einem Typus der Christen in jener Zeit reden können. Es waren die religiösen Naturen, die imstande waren, auf jene Lebensfreuden zu verzichten, welche die Kirche verbot; die das ruhige Leben im vertrauten Verkehr mit den Brüdern höher schätzten als das bunte Getriebe auf dem Markt und

---

1) S. oben S. 235 f.
2) Über die Anzeigen gegen die Christen s. unten Exkurs 76.
3) Über das Verhältnis des Christentums zur antiken Kultur s. oben S. 116 ff.
4) Über die Ausbreitung des Christentums s. unten S. 378 ff.

im Theater; die selbst auf die Vorteile ihres Ranges und Standes Verzicht leisteten um des Friedens der Seele willen. Derartige Menschen sind nirgends in der Majorität. Ihnen steht überall eine Volksmenge gegenüber, die von den Instinkten regiert wird, die auf ihre Eigenart und auf ihr Herkommen stolz ist und sich gelegentlich mit elementarer Gewalt gegen alle wendet, die sich von ihr absondern oder gar sich ihr entgegenstellen. Der hauptstädtische Pöbel war im römischen Reich eine Großmacht, so gefährlich wie in unseren Tagen, vielleicht noch mehr zu Explosionen geneigt als bei uns, weil die Zahl der Unbeschäftigten größer war, und weil das Leben sich in ganz anderem Umfang auf dem Markt und den Straßen abspielte, als es bei uns möglich ist; die Volksversammlung war stets bei einander und ihre Leidenschaften waren jeden Augenblick zu entflammen[1]). In diesen Schichten der Bevölkerung hatte die Feindschaft gegen das Christentum ihre Wurzel. Aus der entschiedenen Abneigung, mit der Christus von dem Gros der Bevölkerung im römischen Reich empfangen worden war, war mit der Zeit ein Haß geworden, der sich an allen Punkten bemerkbar machte, wo die Christen mit dem Volk zusammen trafen; von Zeit zu Zeit mußte er sich in Christenmorden Luft machen.

Die volkstümlichen Schauspiele im Zirkus und Amphitheater scheinen am häufigsten die Gelegenheit geboten zu haben, den Zündstoff zur Entladung zu bringen. Man wußte, daß die Kirche den Christen nicht erlaubte, an diesen Festversammlungen teilzunehmen; man wußte aber auch, daß der Statthalter der Provinz, wenn er wollte, die Christen zum Kampf mit den Tieren im öffentlichen Schauspiel verurteilen konnte. Wenn das Volk sonst wohl den Verräter oder den Mörder vor die Löwen gefordert hatte[2]), so wurde in den Hauptstädten jetzt das *Christianos ad leonem* ein häufig gehörter Ruf[3]). Wie oft hat der Pöbel in Karthago verlangt, daß ein Mann wie Cyprian den Löwen vorgeworfen werde[4]). Es forderte damit nichts, was geradezu unmöglich war; denn oft gaben die Statthalter den nachdrücklichen Wünschen des Volkes Folge. Die Verurteilung des greisen Polykarp von Smyrna wurde während der Spiele im Stadium vom Volk erzwungen[5]). Als man dort den Christen Germanicus

---

[1]) Man vergleiche die prächtige Schilderung der Apostelgeschichte 19, 23ff., wie der Goldschmied Demetrius in Ephesus einen Volksauflauf gegen Paulus in Szene setzt.

[2]) Historia Augusta Commodus 18: *delatores ad leonem;* Tertullian De spect. 21: *homicida ad leonem.*

[3]) Tertullian De spect. 27: *quotidiani in nos leones expostulantur;* De exh. cast. 12; De carnis resurr. 22 sagt er, daß jede Volksversammlung das *Christianos ad leonem* rufe.

[4]) Cyprian ep. 59, 6.

[5]) Martyrium Polycarpi 3ff.

mit den Tieren kämpfen sah, rief der Pöbel: Weg mit dem Gottlosen, man suche den Polykarp! und veranlaßte damit seine Verhaftung. Als gegen Ende des Tages endlich die Kunde im Stadium anlangte, daß er gefangen genommen wäre, wurde sie mit Jubel aufgenommen. Der Prokonsul verhörte Polykarp im Angesicht des versammelten Volkes und ließ durch den Herold ausrufen, daß Polykarp sich als Christen bekannt habe; das Volk antwortete mit lautem Geschrei: das ist der Lehrer von Asien, der Vater der Christen, der Feind unserer Götter, der soviele Menschen lehrt nicht zu opfern und nicht anzubeten. Sie drangen in den Asiarchen, er solle einen Löwen auf Polykarp loslassen. Als dieser die Ausführung für unmöglich erklärte, verlangten sie für ihn den Tod durch Feuer; und das wurde zugestanden. Das Volk zerstreute sich in den Bädern und Werkstätten und trug selbst den Scheiterhaufen zusammen; im Stadium scheint die Exekution stattgefunden zu haben.

Die Statthalter waren nicht selten geneigt, dem Volk selbst Ausschreitungen nachzusehen, wenn sie sich gegen die Christen richteten. Wir hören von Hippolytus[1]), daß man in Rom Mitgliedern der Gemeinde vor der Kirche auflauerte und sie zur Adoration einer Statue zu veranlassen suchte mit der Drohung, sie zur Anzeige zu bringen; in Karthago brach man bei Gelegenheit einer Bacchanalienfeier in die christlichen Zömeterien ein und schändete die Gräber[2]). In Alexandrien kam es ein Jahr vor der decischen[3]) Verfolgung zu einer regelrechten Christenhetze. Man drang den Christen in ihre Häuser ein, zwang sie durch Mißhandlungen zu opfern, steinigte und verbrannte, die sich weigerten; kein Christ konnte es wagen sich öffentlich zu zeigen, und in den Häusern, wo Christen mit Heiden zusammen wohnten, setzte sich die Verfolgung in kleinen Repressalien fort. Wir hören nicht, daß die Polizei dem Putsch ein Ende gemacht hätte. Der Bischof von Alexandrien, der uns die Kunde von diesen Ereignissen bewahrt hat, erzählt, daß sich schließlich die Verfolger gespalten und gegen einander ihre Wut gekehrt hätten. Nur in solchen Fällen, wo die Landtage der Provinzen sich mit Eingaben an den Prokonsul oder an den Kaiser wandten, um eine allgemeine Verfolgung der Christen herbeizuführen, wurde von der Regierung eine ablehnende Antwort erteilt[4]); von den Grundsätzen des trajanischen Erlasses sollte nicht abgewichen werden.

1) Hippolyt in Dan. 1, 20, 3. 2) Tertullian Apol. 37.

3) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 41).

4) Vgl. das Reskript des Hadrian an Minucius Fundanus bei Eusebius h. e. 4, 9 (Justin Apol. 1, 68) und das des Antoninus Pius an den Landtag von Asien bei Eusebius h. e. 4, 13 (Justin Apol. Anhang).

Um die Häufigkeit der Exzesse gegen die Kirche zu begreifen, muß man sich erinnern, daß die Volksmenge der Städte beständig gegen die Christen aufgestachelt wurde durch die Vertreter der heidnischen Kulte, die sich mit der Zeit als unglückliche Konkurrenten des Christentums fühlen mußten. Bei der großen Ausdehnung der Kirche mochte heidnischen Priestern wohl bange werden; das schließliche Resultat des Wettkampfes der Religionen konnte schon längere Zeit vorher nicht zweifelhaft sein. Bei einem dieser Kulte, die damals im Wettstreit mit der Kirche um die Bevölkerung des Reiches warben, beim Mithraskult, sind wir imstande, den Umfang seiner Gemeinden abzuschätzen, weil uns ihre unterirdischen Versammlungsräume, die Mithräen, in großer Anzahl erhalten sind: die Gemeinden des Mithras können überall nur aus wenigen hundert Mitgliedern bestanden haben[1]). Ich weiß nicht, ob man Anlaß hat, die Anhängerschaft irgend einer anderen der orientalischen Religionen höher zu veranschlagen; zur selben Zeit wuchsen die Christengemeinden der großen Städte auf Zehntausende[2]). Es handelte sich dabei nicht einmal um den gewöhnlichen Neid, welchen die Konkurrenz auf allen Gebieten menschlichen Lebens erzeugt, und welchen die Religionen auch damals unter einander wechselseitig betätigten. Da die Kirche gegen alle Kulte sich feindlich verhielt, so zog sie den gemeinsamen Haß aller auf sich; im Gegensatz gegen Christus fühlten sich alle verbunden. Das Christentum hatte allen Religionen gegenüber ein Gefühl unendlicher Überlegenheit, das des Monotheismus gegen den Polytheismus. Von der Höhe seiner Gotteserkenntnis und der Reinheit seiner Gottesverehrung aus hatte es für die anderen Formen der Religiosität nur Hohn und Spott; Tempel, Statuen und Opfer waren ihm lächerlich, die Göttermythen unsittlich, die Mysterien teuflisch. Es waren Werkzeuge der Dämonen, und die Heiden waren Knechte des Satans[3]). Ein solches Selbstbewußtsein kann auf die Dauer nicht verborgen bleiben; sämtliche Religionen sahen in der Kirche ihren gemeinsamen Gegner, in den Christen die Feinde des Menschengeschlechts[4]). Man gab es den Christen zurück, daß sie sich als die dritte Menschenrasse, gegenüber Heiden und Juden[5]), bezeichneten. Im Zirkus von Karthago hörte man wohl den Ruf: *Usque quo genus tertium*[6])! Man

---

[1]) Vgl. Cumont, die Mysterien des Mithra. Übersetzt von Gehrich 2. Aufl., S. 60.

[2]) Über die Größe der Christengemeinden s. unten S. 378 ff.

[3]) Tertullian Ad uxorem 2, 4.

[4]) Nach Tertullian Apol. 35 hießen die Christen öffentliche Feinde, nach 37 Feinde des menschlichen Geschlechts.

[5]) Über die Christen als drittes Geschlecht s. oben Bd. 1, S. 203.

[6]) Tertullian Scorpiace 10.

sieht, woran das Volk Anstoß nahm: an dem religiösen Anspruch der Christen. Aus dem Vorwurf der Gottlosigkeit[1]), der ihnen gemacht wurde, sieht man die aufreizende Tätigkeit der offiziellen Vertreter der heidnischen Religion. Ein ägyptischer Wahrsager veranlaßte den Christenmord in Alexandrien vom Jahr 249 [2]), auf die valerianische Verfolgung hatte ein Macrianus, der „Meister und Archisynagog der ägyptischen Magier" Einfluß[3]). Orakel und Haruspizien aller Art waren den Christen fortdauernd ungünstig[4]); die Christenverfolgungen nahmen gegen ihren Schluß hin den Charakter eines Kampfes zwischen Christentum und Heidentum an.

Der Christenprozeß.

Bei einer solchen Sachlage kann man sich denken, daß die Anzeigen gegen Christen bei den Statthaltern der Provinzen nicht aufhörten[5]), auch wenn man von den vielen Fällen absieht, wo persönliche Rachsucht die Anklage auf christliches Bekenntnis erhob, um einen privaten Feind auf diesem Wege aus dem Felde zu schaffen, weil man ihm auf andere Weise nicht beikommen konnte. Ob die Statthalter zu allen Zeiten den Anklagen Folge gegeben haben, darf man bezweifeln[6]). Sie richteten sich in vielen Fällen nach der Stimmung, die am Hofe gegenüber dem Christentum herrschte; war diese günstig, so ließ man die Christen unbehelligt. In der Regel werden aber die Statthalter den Kriminalprozeß gegen die Angeklagten eröffnet haben, zumal sie Rücksichten auf die Wünsche des Volkes in der Provinz und in der Hauptstadt zu nehmen hatten[7]). Der Statthalter ließ dann den Christen verhaften, wenn er ihm[8]) nicht schon von den städtischen

[1]) Vgl. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten (Texte und Unters. N. F. Bd. 13, 4).

[2]) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 41, 1).

[3]) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 10, 4).

[4]) Diokletian fragte, ehe er die Verfolgung begann, beim milesischen Apollo an, der eine aufreizende Antwort gab (Lactantius De mortibus pers. 11). — Seit dem Herbst 311 suchte ein Rentmeister Theoteknus in Antiochien den Kaiser Maximinus Daja zu einer neuen Eröffnung der Verfolgung zu bewegen. Er errichtete eine Statue des Zeus Philios und brachte dem Kaiser Orakel des Inhalts: Der Gott verlange, daß die Christen als seine Feinde aus der Stadt und ihrer Umgegend vertrieben würden (Eusebius h. e. 9, 2f.).

[5]) S. unten Exkurs 76.

[6]) Lucian Peregrinus 14 erzählt, daß der syrische Statthalter den Peregrinus frei ließ. — Vgl. auch den Fall des Pudens (unten Exkurs 76), den Tertullian Ad Scap. 4 berichtet.

[7]) Das Martyrium des Polykarp schildert im einzelnen, wie das im Theater versammelte Volk von Smyrna die Behörden zur Verhaftung und dann zum Todesurteil gegen Polykarp antrieb. c. 10 fordert der Prokonsul den Verhafteten auf, sich das Volk günstig zu stimmen, damit er der Verurteilung entgehe.

[8]) S. unten Exkurs 77.

im Theater; die selbst auf die Vorteile ihres Ranges und Standes Verzicht leisteten um des Friedens der Seele willen. Derartige Menschen sind nirgends in der Majorität. Ihnen steht überall eine Volksmenge gegenüber, die von den Instinkten regiert wird, die auf ihre Eigenart und auf ihr Herkommen stolz ist und sich gelegentlich mit elementarer Gewalt gegen alle wendet, die sich von ihr absondern oder gar sich ihr entgegenstellen. Der hauptstädtische Pöbel war im römischen Reich eine Großmacht, so gefährlich wie in unseren Tagen, vielleicht noch mehr zu Explosionen geneigt als bei uns, weil die Zahl der Unbeschäftigten größer war, und weil das Leben sich in ganz anderem Umfang auf dem Markt und den Straßen abspielte, als es bei uns möglich ist; die Volksversammlung war stets bei einander und ihre Leidenschaften waren jeden Augenblick zu entflammen[1]). In diesen Schichten der Bevölkerung hatte die Feindschaft gegen das Christentum ihre Wurzel. Aus der entschiedenen Abneigung, mit der Christus von dem Gros der Bevölkerung im römischen Reich empfangen worden war, war mit der Zeit ein Haß geworden, der sich an allen Punkten bemerkbar machte, wo die Christen mit dem Volk zusammen trafen; von Zeit zu Zeit mußte er sich in Christenmorden Luft machen.

Die volkstümlichen Schauspiele im Zirkus und Amphitheater scheinen am häufigsten die Gelegenheit geboten zu haben, den Zündstoff zur Entladung zu bringen. Man wußte, daß die Kirche den Christen nicht erlaubte, an diesen Festversammlungen teilzunehmen; man wußte aber auch, daß der Statthalter der Provinz, wenn er wollte, die Christen zum Kampf mit den Tieren im öffentlichen Schauspiel verurteilen konnte. Wenn das Volk sonst wohl den Verräter oder den Mörder vor die Löwen gefordert hatte[2]), so wurde in den Hauptstädten jetzt das *Christianos ad leonem* ein häufig gehörter Ruf[3]). Wie oft hat der Pöbel in Karthago verlangt, daß ein Mann wie Cyprian den Löwen vorgeworfen werde[4]). Es forderte damit nichts, was geradezu unmöglich war; denn oft gaben die Statthalter den nachdrücklichen Wünschen des Volkes Folge. Die Verurteilung des greisen Polykarp von Smyrna wurde während der Spiele im Stadium vom Volk erzwungen[5]). Als man dort den Christen Germanicus

---

[1]) Man vergleiche die prächtige Schilderung der Apostelgeschichte 19, 23ff., wie der Goldschmied Demetrius in Ephesus einen Volksauflauf gegen Paulus in Szene setzt.

[2]) Historia Augusta Commodus 18: *delatores ad leonem;* Tertullian De spect. 21: *homicida ad leonem.*

[3]) Tertullian De spect. 27: *quotidiani in nos leones expostulantur;* De exh. cast. 12; De carnis resurr. 22 sagt er, daß jede Volksversammlung das *Christianos ad leonem* rufe.

[4]) Cyprian ep. 59, 6.

[5]) Martyrium Polycarpi 3ff.

mit den Tieren kämpfen sah, rief der Pöbel: Weg mit dem Gottlosen, man suche den Polykarp! und veranlaßte damit seine Verhaftung. Als gegen Ende des Tages endlich die Kunde im Stadium anlangte, daß er gefangen genommen wäre, wurde sie mit Jubel aufgenommen. Der Prokonsul verhörte Polykarp im Angesicht des versammelten Volkes und ließ durch den Herold ausrufen, daß Polykarp sich als Christen bekannt habe; das Volk antwortete mit lautem Geschrei: das ist der Lehrer von Asien, der Vater der Christen, der Feind unserer Götter, der soviele Menschen lehrt nicht zu opfern und nicht anzubeten. Sie drangen in den Asiarchen, er solle einen Löwen auf Polykarp loslassen. Als dieser die Ausführung für unmöglich erklärte, verlangten sie für ihn den Tod durch Feuer; und das wurde zugestanden. Das Volk zerstreute sich in den Bädern und Werkstätten und trug selbst den Scheiterhaufen zusammen; im Stadium scheint die Exekution stattgefunden zu haben.

Die Statthalter waren nicht selten geneigt, dem Volk selbst Ausschreitungen nachzusehen, wenn sie sich gegen die Christen richteten. Wir hören von Hippolytus[1]), daß man in Rom Mitgliedern der Gemeinde vor der Kirche auflauerte und sie zur Adoration einer Statue zu veranlassen suchte mit der Drohung, sie zur Anzeige zu bringen; in Karthago brach man bei Gelegenheit einer Bacchanalienfeier in die christlichen Zömeterien ein und schändete die Gräber[2]). In Alexandrien kam es ein Jahr vor der decischen[3]) Verfolgung zu einer regelrechten Christenhetze. Man drang den Christen in ihre Häuser ein, zwang sie durch Mißhandlungen zu opfern, steinigte und verbrannte, die sich weigerten; kein Christ konnte es wagen sich öffentlich zu zeigen, und in den Häusern, wo Christen mit Heiden zusammen wohnten, setzte sich die Verfolgung in kleinen Repressalien fort. Wir hören nicht, daß die Polizei dem Putsch ein Ende gemacht hätte. Der Bischof von Alexandrien, der uns die Kunde von diesen Ereignissen bewahrt hat, erzählt, daß sich schließlich die Verfolger gespalten und gegen einander ihre Wut gekehrt hätten. Nur in solchen Fällen, wo die Landtage der Provinzen sich mit Eingaben an den Prokonsul oder an den Kaiser wandten, um eine allgemeine Verfolgung der Christen herbeizuführen, wurde von der Regierung eine ablehnende Antwort erteilt[4]); von den Grundsätzen des trajanischen Erlasses sollte nicht abgewichen werden.

[1]) Hippolyt in Dan. 1, 20, 3. [2]) Tertullian Apol. 37.
[3]) Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 41).
[4]) Vgl. das Reskript des Hadrian an Minucius Fundanus bei Eusebius h. e. 4, 9 (Justin Apol. 1, 68) und das des Antoninus Pius an den Landtag von Asien bei Eusebius h. e. 4, 13 (Justin Apol. Anhang).

Behörden als Gefangener zugeschickt worden war. In der Gerichtsverhandlung, die folgte, legte er dem Angeklagten, nachdem die Personalien festgestellt waren, die Frage vor, ob er ein Christ wäre[1]). Das war die Frage, nach deren Beantwortung sich das Schicksal des Christen richtete. Sein Ja erwirkte ihm einen qualvollen Tod, sein Nein die augenblickliche Entlassung. Die Situation enthielt eine große Versuchung. Der Abstand zwischen der zu erwartenden Strafe und der Freilassung war so unendlich groß; und der Angeklagte hatte keinen Zeugen zu fürchten, wenn er sein Christentum in Abrede stellte: es wurde ihm geglaubt, wenn er seine Aussage bekräftigte. Andererseits hing von der einen Antwort seine Stellung zur Gemeinde ab. Wer einmal in seinem Leben Christus vor Gericht bekannte, hieß zeitlebens ein Bekenner und war ein angesehenes und einflußreiches Glied der Gemeinde; wer ihn verleugnete, war auf ewig ausgeschlossen. Welch einen Sturm von widerstreitenden Gefühlen müssen die Christen in einem solchen Moment vor Gericht erlebt haben, auch wenn sie sich hundertmal vorher in die Situation hineingedacht hatten. Freiheit und Gefängnis, Leben und Tod, irdische Ehre und Schande, himmlische Seligkeit und ewige Höllenstrafen — alles stand ihnen vor Augen; sie hatten mit einem Griff der Hand zu wählen. Man kann sich denken, daß mancher Christ die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten möglichst schnell und nachdrücklich herbeizuführen suchte. Schon auf die einleitende Frage des Richters nach seinem Namen antwortete er, daß er ein Christ sei; es kam vor, daß er auf keine Frage eine andere Antwort gab als nur diese[2]). Alles andere war ihnen gleichgültig als was in dieser Aussage beschlossen lag; sie meinten, auch der Richter habe sich um nichts anderes zu bekümmern.

---

[1]) Justin Apol. 2, 2: Ptolemäus wurde nur danach gefragt, ob er Christ wäre. — Martyrium Justini usw.: Der Präfekt Rusticus legt den Genossen Justins diese Frage vor. — Bei der Verfolgung in Lugdunum (Eusebius h. e. 5, 1, 9 und 19) ebenso. — Athenagoras Suppl. 1ff. und Tertullian Apol. 2ff. entrüsten sich darüber, daß schon der Name Christ zur Verurteilung genüge.

[2]) Im Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 20f.) wird von dem Diakon Sanctus in Vienna erzählt: „Da die Gottlosen hofften, durch die Dauer der Martern ein nachteiliges Bekenntnis von ihm erpressen zu können, so widerstand er ihnen mit so unerschütterlicher Festigkeit, daß er weder seinen Namen sagte noch sein Volk und Vaterland, noch seinen Stand, ob er ein Sklave oder ein Freier sei, angab, sondern auf jede ihm vorgelegte Frage in lateinischer Sprache nur entgegnete: Ich bin ein Christ... Dies erregte eine große Erbitterung gegen ihn bei dem Statthalter und bei den Folterknechten." — Ebendort (Eusebius h. e. 5, 1, 50) antwortet auch der Arzt Alexander auf die Frage nach seinen Personalien nur, daß er ein Christ sei. — Im Martyrium Carpi, Papyli usw. 1 wird Karpus zunächst nach seinem Namen gefragt und antwortet: „Mit dem ersten und vorzüglichen Namen heiße ich Christ; wenn du aber nach dem weltlichen Namen fragst: Karpus."

Auf andere Weise pflegten die Statthalter sich in die eigenartige Situation zu schicken. Die augenscheinliche Unbescholtenheit der Angeklagten, ihr ruhiges Auftreten, das von einem guten Gewissen und einem festen Entschluß sprach, die Rücksicht auf die überaus schweren Strafen, die ihrer warteten, bewog viele Richter, sich so gütig wie nur möglich zu zeigen. Sie boten den Angeklagten eine Bedenkzeit an, von Tagen oder von Wochen[1]), suchten sie durch Zureden zum Opfern zu bewegen[2]); gaben ihnen Antworten an die Hand, auf die sie freigesprochen werden konnten[3]). Es kam selbst vor, daß sie einen Christen kurzerhand entließen[4]). Man ließ die minderjährigen Christen zusehen, wenn ein Urteil vollstreckt wurde, um sie von einem gleichen Schicksal abzuschrecken[5]). Die zweideutigen und ausfallenden Antworten der Angeklagten nahmen sie nicht selten ruhig hin[6]). Mancher römische Prokonsul, der in den Geschichtsbüchern der Kirche als ein schlimmer Verfolger verzeichnet steht, hat in den Prozessen gegen die Christen, denen er sich nicht entziehen konnte, ein hohes Maß von Sachlichkeit und Selbstbeherrschung gezeigt.

Wenn sich das gütige Zureden als fruchtlos erwies, wurde in der Regel der Befehl zur Folterung gegeben, um den standhaften Christen durch körperliche Schmerzen zum Abfall zu bringen[7]). Wir Heutigen entsetzen uns vor den Martern, denen die römische Justiz unschuldige Menschen jedes Geschlechts und Alters unterzog. Junge Mädchen sind solange mit Geißeln geschlagen worden, daß die Henker sich wunderten, wenn ihre Opfer am Leben blieben[8]); Männer sind unter den Knütteln der Soldaten auf dem Platze geblieben[9]). Noch häufiger

1) Passio Scilitanorum 13: Der Prokonsul Saturninus bietet den Angeklagten eine Bedenkzeit von 30 Tagen an, die sie aber ausschlagen. — Im Martyrium Apollonii 10f. gewährt der Richter dem Angeklagten, ohne daß er darum gebeten hatte, einen Tag Bedenkzeit, die er dann auf drei Tage ausdehnt. 2) S. unten Exkurs 78.

3) Das erzählt Tertullian Ad Scap. 3 von dem Prokonsul Cincius Severus in Thysdrus, wohl im Jahr 202.

4) Tertullian Ad Scap. 3 erzählt einen solchen Fall von dem Prokurator Vespronius Candidus.

5) Das geschah sogar bei der ungewöhnlich grausamen Verfolgung in Lugdunum (Eusebius h. e. 5, 1, 53). Die junge Sklavin Blandina und der fünfzehnjährige Ponticus wurden täglich vorgeführt, als das Urteil an den andern Märtyrern vollstreckt wurde.

6) S. unten Exkurs 79.

7) Der Zweck der Folterung ist in der Regel der, die Christen zum Abfall zu bringen. Es kommt aber auch die peinliche Befragung vor. Der jüngere Plinius läßt foltern, um die Wahrheit zu ermitteln (ep. 10, 96, 8); die Lugdunenser werden mit ungewöhnlich scharfen Mitteln angefaßt, damit sie die heimlichen Schandtaten, die man den Christen nachsagte, eingeständen (Eusebius h. e. 5, 1, 19 und 25f.).

8) Die junge Sklavin Blandina in Lugdunum (Eusebius h. e. 5, 1, 18f.).

9) In der diokletianischen Verfolgung wurde Felix aus Abitinae in Afrika zu Tode geschlagen. Einige andere, welche dieselbe Prozedur durchmachen mußten, blieben wider Erwarten am Leben (Acta Saturnini 10f. bei Baluzius Miscellanea).

als die Ruten und Stöcke scheinen die *ungulae* angewandt worden zu sein. Der Angeklagte wurde an einem Folterinstrument aufgehängt und seine Seiten mit eisernen Krallen aufgerissen[1]). Man verstärkte die Pein des Christen zuweilen dadurch, daß man ihn nur mit den Daumen am Holz befestigte und seine Füße mit Gewichten beschwerte[2]); oder man legte ihm glühende Metallstücke an empfindliche Stellen des Körpers[3]). Alles nur zu dem Zweck, um Christen zum Opfer zu bewegen. Es hätte sich nicht um sterbliche Menschen handeln müssen, wenn diese entsetzlichen Mittel nicht in vielen Fällen zum Ziel geführt hätten; schon die Angst vor solchen Martern niederzuzwingen ist nur bei einem Heroismus möglich, wie er zu allen Zeiten nur von wenigen Menschen erwartet werden kann.

Über die standhaften Märtyrer wurde das Todesurteil gesprochen, wenn der Richter nicht noch den Versuch machen wollte, sie im Gefängnis mürbe zu machen. Der Aufenthalt in jenen Löchern, von denen wir durch die Christenprozesse erfahren, war geeignet, einen gequälten Menschen zur Verzweiflung zu bringen. Die Gefängnisse hatten einen inneren Raum, der ganz dunkel war[4]). Die Gefangenen lagen dort beladen mit Ketten, die ihnen auch während des Schlafes nicht abgenommen[5]) wurden; ein Teil von ihnen mit den Füßen in einem Block, der zur Vergrößerung der Qual bis zum vierten und fünften Loch ausgespannt werden konnte[6]). Der Raum war oft zu klein für die Menge der Insassen; die Ernährung war die kärglichste, sie bestand aus Brot und Wasser; nicht immer waren Besuche von christlichen Glaubensbrüdern gestattet. Die Haft konnte durch Hunger oder Durst verschärft werden[7]). Man hat zuweilen Scharen von Christen verhungern lassen[8]). Aber auch, wenn das nicht in

---

1) Die Prozedur wird beschrieben im Martyrium Carpi 21. 35, in den Acta Saturnini usw. 4, der Passio Petri Balsami 2 und bei Eusebius De mart. Pal. 8. — Das Holzgerüst, an dem der Angeklagte aufgehängt wurde, hieß *equuleus*.

2) Passio Mariani et Jacobi 5.

3) Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 21); die Metallplatten hießen *laminae*. — Eine Folterung mit Feuer erwähnt auch das Martyrium des Polykarp 2.

4) Die Dunkelheit des Gefängnisses wird mehrfach hervorgehoben; so im Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 27); von Tertullian Ad mart 2; De carnis resurr. 8; in der Passio Perpetuae et Felicitatis 3; in der Passio Montani et Luci 4; in den Acta Saturnini usw. 17 (der Ausgabe des Baluzius).

5) Die Fesselung der Gefangenen erwähnt das Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 35), Tertullian De carnis resurr. 8, Acta Saturnini 17. — Origenes lag im Halseisen Eusebius h. e. 6, 39, 5.

6) Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 27); Eusebius h. e. 6, 39, 5; Eus. De mart. Pal. 1f.

7) Passio Montani et Luci 6ff.

8) In der diokletianischen Verfolgung sind sämtliche Gefangene aus Abitinae im karthagischen Gefängnis verhungert (Acta Saturnini usw. 20 der Ausgabe des Baluzius).

der Absicht des Richters lag, war ein großer Teil der Gefangenen den Strapazen einer solchen Haft nicht gewachsen. Die Gefängnisse aller Hauptstädte im Reich haben damals den Tod von vielen christlichen Märtyrern gesehen[1]).

Bei den größeren Verfolgungen kam es vor, daß man die Gefangenen nach einiger Zeit aus dem Gefängnis herausholte, um sie neuen Folterungen zu unterwerfen[2]) und ihren Glaubensmut noch einmal zu erproben.

Wer sich zum Abfall bereit erklärte, mußte der Statue des Kaisers seine Huldigung darbringen, bei seinem Genius schwören und ihm ein Opfer von Wein und Weihrauch spenden[3]); oft mußte eine ausdrückliche Verwünschung Christi hinzugefügt werden[4]). Es handelte sich um die Entscheidung zwischen der Gottheit des Kaisers und der Gottheit Christi.

Wer die Zeremonie hartnäckig verweigerte, wurde zum Tode verurteilt. Nur in den seltenen Fällen, wenn die Angeklagten römische Bürger waren, stand dem Statthalter der Provinz ein Todesurteil nicht zu; es mußte dann nach Einsendung der Akten die Entscheidung des Kaisers angerufen oder die Anklage zum Zwecke eines nochmaligen Verhörs in das Hoflager[5]) geschickt werden. In allen übrigen Fällen wurde das Urteil auf der Stelle einem Schreiber in lateinischer Sprache diktiert und dann vom Richter vorgelesen. Der Name des Angeklagten, sein Verbrechen und die Todesart, durch die er sterben sollte, waren in der Sentenz kurz angegeben[6]). Es war christliche Sitte, das Urteil mit einem *Deo gratias* in Empfang zu nehmen[7]).

Einen nicht geringen Einfluß auf den Verlauf der Christenprozesse hatte der Umstand, daß die Statthalter die Verhandlungen in der Öffentlichkeit führten, im Beisein einer Volksmenge, die den Christen

---

[1]) Von den Märtyrern in Lugdunum sind ungefähr 19, d. h. etwa der dritte Teil von allen, im Gefängnis gestorben; vgl. das Verzeichnis derselben bei Achelis, Martyrologien S. 147f. — Zur Zeit des Severus starb in Karthago ein Gefangener Quintus (Passio Perpetuae usw. 11). — Unter Decius starb der Bischof Alexander von Jerusalem im Gefängnis (Eusebius h. e. 6, 39, 2), ebenso Babylas von Antiochien (Eusebius h. e. 6, 39, 4); Origenes ist wahrscheinlich an den Folgen der Haft gestorben. Die karthagischen Gefangenen zählten 14 Todesfälle (Cyprian ep. 22, 2). — Unter Valerian starben von 8 Verhafteten 2 im Gefängnis (Passio Montani usw. 2).

[2]) Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 24); ebenso unter Decius und Diokletian.

[3]) Plinius ep. 10, 96, 5; Martyrium Polycarpi 4. 8. 9; Passio Scilitanorum 3; Martyrium Apollonii 3; Passio Philippi Heracl. 7: *Sacrifica vel dominis et imperatoribus nostris et dic: Valete principes nostri* (Var.: *magni*); Acta Phileae usw. 1.

[4]) Das *maledicere Christo* erwähnen Plinius ep. 10, 96, 5f., Mart. Polycarpi 9.

[5]) S. unten Exkurs 80. [6]) S. unten Exkurs 81.

[7]) Acta Scilitanorum 17; Acta Maximiliani 3; Acta Crispinae 2.

in der Regel feindlich gesinnt war. Bei höher gestellten Persönlichkeiten nahm der Richter zuweilen die Rücksicht, das Verhör in seinem Amtszimmer vorzunehmen, wo er mit seinen Unterbeamten allein war[1]). Sobald es sich aber um einen Menschen niederen Standes oder einen Sklaven handelte oder wenn sich die Anklage gegen eine größere Anzahl von Menschen richtete, dann fand die Verhandlung an den öffentlichen Versammlungsplätzen statt, auf dem Markte, oder gar im Theater und Amphitheater[2]); der gerichtliche Akt wurde damit zu einem öffentlichen Schauspiel, an dem die ganze Stadt Anteil hatte. Wir staunen, wenn wir hören, daß der Richter es dem Pöbel zuließ, sich durch Zwischenrufe an den Verhandlungen zu beteiligen[3]); das Volk bestimmte nicht selten dem Statthalter, eine schärfere Art der Folterung vornehmen zu lassen oder ein besonders grausames Todesurteil zu fällen[4]). Selbst direkte Mißhandlungen des Angeklagten wurden nicht immer verhindert. Der mehr als neunzigjährige Bischof Pothinus von Lugdunum hatte während seines Verhörs Faustschläge und Fußtritte von den Zuschauern zu erdulden. Schließlich warf jeder auf ihn, was er gerade zur Hand hatte. Der alte Mann lebte kaum, als er ins Gefängnis zurückgebracht wurde, und gab nach zwei Tagen seinen Geist auf[5]), ein Opfer der Volksjustiz, die vor den Augen des Statthalters der Lugdunensis sich breit machen durfte[6]). Die ungewöhnlich grausamen Urteilssprüche gegen die Christen dürften sich dadurch erklären, daß die Richter dem Volke zu Willen waren; sie haben dabei unter Umständen selbst gesetzlichen Bestimmungen entgegen gehandelt, um sich auf Kosten der verurteilten Christen beliebt zu machen[7]).

Die Exekution folgte in der Regel dem Urteil ohne Verzug. Die gewöhnliche Todesart für die *honestiores* war die Enthauptung; es war auch der Tod des Militärs und überhaupt die mildeste Form

---

[1]) Vgl. die Acta Cypriani 1. — Aber auch mit den scilitanischen Märtyrern verhandelt der Prokonsul *in secretario*, in seinem Amtszimmer. — Ebenso mit Montanus, Lucius und ihren Begleitern (Acta Montani usw. 2). [2]) S. unten Exkurs 82.

[3]) Passio Montani usw. 20: Als der Märtyrer Flavianus ausgesagt hatte, er wäre Diakon, machte ein Zuschauer die schriftliche Anzeige, daß die Angabe unwahr wäre. Der Präses schickte den Märtyrer drei Tage ins Gefängnis zurück. Als Flavian später bei seiner Aussage blieb, verlangte das Volk, daß er eine Züchtigung erhalte, was der Präses aber nicht ausführen ließ.

[4]) Vgl. das Martyrium Polykarps und das der Lugdunenser.

[5]) Eusebius h. e. 5, 1, 31.

[6]) Der Fall ist nicht vereinzelt. Als der Bischof Philippus von Heraklea ins Gefängnis abgeführt wurde, wurde er mit Fußtritten traktiert (Passio Philippi Heracl. 7).

[7]) In Lugdunum wurde Attalus zu den Tieren verurteilt, obgleich er römischer Bürger war. — Vgl. ferner unten S. 252 die Verurteilung junger Mädchen in öffentliche Häuser.

der Todesstrafe. Die Hinrichtung wurde von einem Soldaten mit dem Schwert vollzogen. Von der Geißelung, die in der Regel der Exekution vorauszugehen hatte, nahm man oft Abstand, zumal bei höher gestellten Persönlichkeiten[1]).

Der Todesstrafe fast gleich kam die Deportation nach einer öden Insel, die aber gegen Christen selten verhängt worden ist[2]), weil ein dahin gehendes Urteil nur in Rom gefällt werden konnte, vom Praefectus praetorio oder eventuell vom Praefectus urbi; die Statthalter der Provinzen mußten die Strafe beim Kaiser beantragen. Die Strafe galt stets lebenslänglich und konnte nur durch einen Gnadenakt abgekürzt werden. Auf den Inseln mit rauhem Klima, die als Deportationsorte in Gebrauch waren, sind die verurteilten Christen in der Regel bald zugrunde gegangen. Um die Auslieferung ihrer Leichen zu erlangen, bedurfte es einer kaiserlichen Erlaubnis, die indes wohl immer leicht gewährt wurde.

Die mildere Strafe der Relegation ist zu allen Zeiten häufig über Christen verhängt worden, die man nicht allzu schwer treffen wollte. Valerian setzte sie für Matronen fest[3]). Die Verurteilten wurden in eine Ortschaft gebracht, die abgelegen und klein genug war, um als Exil gelten zu können. Jede Form der Verbannung aber war, ebenso wie die Todesstrafe, in der Regel mit der Konfiszierung des Vermögens verbunden[4]), so daß die Strafe zugleich die Familie des verurteilten Christen traf.

Ungleich schwerer war die Todesstrafe bei den Niedriggeborenen und Sklaven, die in den christlichen Gemeinden die Überzahl bildeten. Es scheint fast so, als ob die schrecklichste der Todesarten, die Verbrennung[5]), bei den Christen die häufigste gewesen ist. Sie wurde an Männern wie an Frauen vollzogen. Der Verurteilte war entkleidet, mit den Händen an einen Pfahl genagelt[6]), der auf einem freien Platz — nicht selten im Amphitheater — aufgerichtet[7]) war, oder er wurde bis an die Knie in die Erde gegraben, die Hände auf den Rücken gebunden und an einen Pfahl gefesselt[8]). Dann wurden

---

1) Indessen wurden um das Jahr 165 Justin und seine sechs Genossen vor der Enthauptung gegeißelt (Acta Justini usw. 5).

2) S. unten Exkurs 83.

3) Cyprian ep. 80, 1.

4) Vgl. Eusebius h. e. 6, 2, 13; Cyprian ep. 19, 2; 24; 25; 80, 1. — Die Konfiskation wurde auch als einzige Strafe gegen Christen verhängt: Dio Cassius 67, 14 erzählt, daß zur Zeit Domitians viele, die sich zur jüdischen Lebensweise verirrt hätten, teils zum Tode verurteilt, teils ihrer Güter beraubt wurden; Hebr. 10, 34 hat solche Fälle im Auge.

5) Das Verbrennen galt für schlimmer als der Tod durch die Tiere (Mart. Polyarcpi 11).

6) Mart. Polycarpi 13.

7) Mart. Carpi usw. 37. 40; Mart. Pionii 21.

8) Passio Philippi Heracl. 13.

Reisbündel um ihn gehäuft und angezündet[1]). Alle wurden bei lebendigem Leibe erstickt und verbrannt; es war eine Ausnahme, wenn der Nachrichter dem Unglücklichen einen Gnadenstoß mit dem Schwert gab, wie es bei dem greisen Polykarp von Smyrna geschah[2]). Ob es Richter gegeben hat, die selbst noch diese Qualen zu vermehren imstande waren? Zur Zeit des Septimius Severus soll es in Alexandrien vorgekommen sein, daß eine christliche Jungfrau langsam in siedendes Pech getaucht wurde[3]).

Eine andere Todesart für die Niedriggeborenen war die Kreuzigung. Sie war die eigentliche Todesstrafe für die Sklaven und galt als besonders schmachvoll. Die Christen haben immer damit gerechnet, auf diesem Wege sterben zu müssen[4]); wir haben aber aus der Zeit vor Diokletian nur wenige Beispiele dafür, daß diese Strafe angewandt worden wäre[5]).

Eine verschärfte Todesstrafe wie die Verbrennung war die Verurteilung zu den wilden Tieren. Auch dies Urteil durfte von Rechtswegen gegen die *honestiores* nicht gefällt werden; auf ausdrückliches Verlangen des Volkes machten die Statthalter zuweilen eine Ausnahme, indem sie selbst römische Bürger mit den Bestien kämpfen ließen[6]). Die Verurteilten wurden im Gefängnis verwahrt, bis ein öffentliches Fest die Gelegenheit zu den Spielen gab. Wo keines in Aussicht stand, schickte man die Christen mit anderen Verbrechern zusammen in die Hauptstadt; Ignatius mußte die Reise von Antiochien nach Rom in militärischer Eskorte machen. Bei Gelegenheit größerer Verfolgungen sind Tierhetzen zu dem Zweck arrangiert worden, um dem Volk das Schauspiel des Christentodes zu geben[7]). Die Christen wurden wie andere Verbrecher ohne Waffen im Amphitheater den wilden Tieren gegenüber gestellt; sie mußten es sich gefallen lassen, daß sie kostümiert wurden[8]), um in ihrem Todeskampfe

---

[1]) Tertullian Apol. 50 behauptet, daß die Christen *sarmenticii* und *semaxii* genannt wurden, weil sie an einen Pflock von halber Achsenlänge gefesselt und mit Reisbündeln verbrannt wurden. [2]) Mart. Polycarpi 16.

[3]) Eusebius h. e. 6, 5, 4. — Kaiser Galerius erfand eine andere Verschärfung der *crematio* (Lactantius De mort. pers. 21, 7).

[4]) Wo die Todesstrafen aufgezählt werden, wird die Kreuzigung in der Regel mit erwähnt.

[5]) Der Apostel Petrus starb den Kreuzestod (Joh. 21, 18f.); auch Tacitus Ann. 15, 44 erwähnt, daß in der neronischen Verfolgung einige Christen *crucibus adfixi* worden wären. — Unter Trajan wurde Symeon, der Vetter Jesu, gekreuzigt (Eusebius h. e. 3, 32, 6). — In der diokletianischen Verfolgung werden die Fälle häufiger: Eusebius h. e. 8, 8, 2; De mart. Pal 9.

[6]) Eusebius h. e. 5, 1, 50. [7]) So in Lugdunum (Eusebius h. e. 5, 1, 37).

[8]) Passio Perpetuae usw. 18: Die Männer sollten als Priester Saturns, die Frauen als Priesterinnen der Ceres auftreten. Auf den Protest der Perpetua wurde indessen die Kostümierung unterlassen. — Vgl. ferner die „Dirken und Danaiden" in der neronischen Verfolgung; unten S. 256.

eine mythologische Szene zur Darstellung zu bringen. Ehe man die Tiere auf sie losließ, wurden sie gegeißelt oder auf grausame Weise gefoltert, indem man sie mit nacktem Leib auf scharfe Muscheln legte[1]) oder auf einen glühenden Stuhl aus Eisen setzte[2]). Den wehrlosen Kampf mußten sie fortführen, bis sie ihm erlagen. Kamen sie mit leichteren Wunden davon, so wurde eine neue Bestie auf sie losgelassen; waren die Wunden tödlich, ohne doch im Augenblick zum Tode zu führen, so gab der Konfektor ihnen den Gnadenstoß[3]); es war derselbe Mensch, der die verwundeten Bestien abzutun hatte. Niemals hat sich das Volk durch den Anblick von so viel unschuldigen Leiden bewegen lassen, für einen Christen die Begnadigung zu erbitten.

Die schwerste Strafe nächst der Todesstrafe war die zur Arbeit in den Bergwerken. Auch von ihr sind zu allen Zeiten Christen betroffen worden. Man deportierte die Verurteilten in Gruben, die im Bereich oder doch in der Nähe der eigenen Provinz lagen. Römische Christen arbeiteten zu Zeiten in den Bleigruben von Sardinien[4]), afrikanische in den Gold- und Silberbergwerken von Sigus in Numidien[5]), ägyptische in den Porphyrbrüchen der Thebais[6]) zwischen dem Nil und dem roten Meer, palästinische und ägyptische in den Kupferbergwerken von Phaeno[7]) in der Nähe von Petra. Es waren wohl alles Orte, die wegen ihres Klimas gefürchtet waren, wo man die Arbeit eben aus diesem Grunde von Verbrechern ausführen ließ. Las Antas auf Sardinien, wo sich die Bleigruben befanden, wird als einer der ungesündesten Orte auf der ungesunden Insel bezeichnet[8]); von dem arabischen Phaeno behauptet Athanasius, daß dort auch ein verurteilter Mörder nur wenige Tage zu leben vermöge[9]). Dem Transport ging von Rechts wegen die Geißelung voraus[10]). Die Gefangenen wurden gebrandmarkt[11]), ihre Köpfe halb kahl geschoren[12]), die Arbeit wurde in Fesseln verrichtet; wir hören von Fußfesseln und Querstangen, mit denen die Christen beschwert waren[13]). Ihre nächtliche

---

1) Mart. Polycarpi 2.

2) Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 38ff.).

3) Passio Perpetuae usw. 18ff. 4) Hippolyt Philos. 9, 12. 5) Cyprian ep. 79.

6) Eusebius De mart. Pal. 8. — Die Lokalität wird beschrieben von C. Schmidt, Texte und Unters. N. F. Bd. V, 4 b, S. 23, Anm. 1.

7) Eusebius De mart. Pal. 7f. — Die Lage von Phaeno bezeichnet Eusebius De locis hebraicis: es lag zwischen Petra und Zuron. — Vgl. Revue biblique Bd. 7, 1898, S. 114.

8) K. J. Neumann, Hippolytus S. 138.

9) Athanasius, Hist. Arian. ad monachos 60; Migne 25, 765.

10) Hippolyt Philos. 9, 12.

11) Eine besonders grausame Brandmarkung beschreibt Eusebius De mart. Pal. 8.

12) Cyprian ep. 76, 2. 13) *Compedes* und *traversarii* Cyprian ep. 76, 2.

Unterkunft war ungesund und ungenügend. Die Maßregeln erklären sich aus der Sorge, ein Entweichen der Gefangenen zu verhindern. Im übrigen hing ihr Schicksal von den Aufsichtsbeamten ab, die nicht selten zu weitgehenden Erleichterungen zu bewegen waren. Für die christliche Liebestätigkeit bot sich ein weites Feld der Betätigung. Den Gemeinden in der Heimat scheint es zu keiner Zeit untersagt gewesen zu sein, Liebesgaben in die Bergwerke zu schicken[1]); die Gefangenen durften Boten empfangen und entsenden; selbst Briefe zu schreiben war ihnen nicht unmöglich[2]). War die Zahl der Christen in einem Bergwerk groß, so haben sie sich wohl als Gemeinde organisiert; es wurden Kirchen gebaut und Gottesdienste gehalten[3]), was dann freilich der Verwaltung den Anlaß gab, die Gemeinde aufzulösen und die Gefangenen in kleineren Trupps in die Nachbarprovinzen zu schicken.

Für christliche Frauen und Jungfrauen gab es noch die Strafe, daß sie den öffentlichen Häusern übergeben wurden. Die Statthalter pflegten hartnäckigen Christinnen damit zu drohen[4]), in der Meinung, daß sie lieber ihre Religion als ihre Ehre preisgäben; und die Drohung ist auch ausgeführt worden, schon in der Zeit vor Diokletian[5]). Die Statthalter konnten sich, soviel wir wissen, auf kein Recht für diese Urteile stützen[6]); man glaubt wieder einen Einfluß des Pöbels auf die Rechtsprechung wahrzunehmen. Ein Hohn auf die christliche Sittlichkeit mag dabei mit untergelaufen sein[7]).

Noch an einem anderen Punkte kann man dieselbe Beobachtung machen. Es kam auch sonst vor, daß man den zum Tode Verurteilten

---

1) Vgl. Dionysius von Korinth (Eusebius h. e. 4, 23, 10); Tertullian De pudicitia 22; Cyprian ep. 76—79; Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 7, 5, 2); Eusebius De mart. Pal. 10f.

2) Cyprian ep. 77—79 sind Briefe gefangener Bischöfe aus den siguensischen Bergwerken. 3) Eusebius De mart. Pal. 13.

4) Mart. Pionii 7; Eusebius h. e. 6, 5, 2. — Eusebius h. e. 8, 12, 3f.: In Antiochien stürzte sich eine Frau mit ihren beiden jungen Töchtern in einen Fluß, nachdem sie verhaftet worden waren, um diesem Schicksal zu entgehen. — Vgl. Eusebius h. e. 8, 14, 14.

5) Tertullian Apol. 50 erwähnt einen Fall, daß eine Christin *ad lenonem potius quam ad leonem* verurteilt worden sei. — Cyprian De mortalitate 15 spielt auf solche Urteile an. — Eusebius De mart. Pal. 5, 7 weiß einige Fälle aus Ägypten und Palästina zu berichten; die Acta Agapes usw. 5f. schildern einen in Thessalonich; vgl. auch Eusebius Oratio de laudibus Const. 7.

6) Nach Mommsen Römisches Strafrecht S. 955 konnte eine derartige Verurteilung nur aus Übereifer geschehen. — Auch Eusebius De mart. Pal. 5 weiß, daß die Statthalter damit „über die statthaften Bestimmungen hinaus" gingen.

7) Ein derartiges Motiv anzunehmen liegt besonders nahe, wenn „heilige Jungfrauen Gottes" ins Bordell geschickt wurden (Eus. De mart. Pal. 5).

die Ehre der Bestattung versagte, ihre Leichen öffentlich liegen ließ und Posten von Soldaten ausstellte, um eine heimliche Beisetzung zu verhindern. Wo wir aber bei Christenprozessen diese Verschärfung des Urteils wahrnehmen, ist eine spezielle Bezugnahme auf den christlichen Glauben nicht zu verkennen. Es ist freilich derartiges nur in den schwersten Verfolgungszeiten vorgekommen. In Lugdunum warf man im Jahre 177 die Leichen der christlichen Gefangenen den Hunden vor und stellte Wachen dabei aus. Die Überreste der Märtyrer, die durch Feuer, durch die Tiere oder durchs Schwert geendigt hatten, stellte man zur Schau und gab sie damit noch einmal der Wut des Pöbels preis. Erst nach sechs Tagen verbrannte man sie, warf aber dann die Asche in die Rhone, wie man sagte, um die verstorbenen Christen nach dem Tode noch der Auferstehung zu berauben[1]. Während der diokletianischen Verfolgung wiederholten sich dieselben widerlichen Szenen in den östlichen Provinzen des Reiches, diesmal auf direkte Anordnung des Kaisers und seiner Statthalter[2]. Es ist aber bezeichnend, daß man die Schändung der christlichen Leichname mit anderer Begründung unternahm. Man warf die Märtyrer ins Meer und in die Flüsse, damit ihre Überreste nicht von den Christen verehrt würden[3]. Zur Zeit Diokletians wollte man weniger die Auferstehungshoffnung als den Heiligenkult der Christen treffen.

Die Apologeten.

Man kann sich denken, wie diese Maßregeln auf die christlichen Gemeinden wirkten. Die Feindseligkeiten der Bevölkerung vermochte man zu verstehen als die Feindschaft der Welt gegen Christus und als Wirkungen der Dämonen — aber die Haltung des Staates schien völlig unverständlich zu sein. Die Christen waren sich keines Unrechts bewußt; an ihrer loyalen Gesinnung konnte im Ernste nicht gezweifelt werden; sie konnten mit Recht darauf verweisen, daß die Mitglieder der Christengemeinden sich durch peinliche Gewissenhaftigkeit in Erfüllung aller ihrer Pflichten auszeichneten. Trotzdem genügte dem römischen Richter das bloße Bekenntnis zu Christus, um kapitale Strafen über unschuldige Menschen zu verhängen. Die Christen hatten das Gefühl, daß der Staat einem ungeheuren Mißverständnis anheim gefallen sei, das nur aufgeklärt zu werden brauche, um einer gerechten Würdigung Platz zu machen.

---

1) Eusebius h. e. 5, 1, 59ff.

2) Eusebius h. e. 8, 6, 7 und 8, 7; De mart. Pal. 9, 11. — Lactantius De mort. pers. 21, 11. — Passio Irenaei 5. — Passio Philippi 15.

3) Das Motiv wird angegeben Eusebius h. e. 8, 6, 7.

Diese Situation hat die christlichen Apologeten auf den Plan gerufen. Als Kaiser Hadrian in Athen weilte, übergab ihm der Prophet Quadratus eine Schutzschrift für die Christen[1]), die uns leider verloren ist. Die Apologie des Philosophen Aristides aber ist uns wiedergeschenkt worden; sie ist entweder ebenfalls Hadrian oder seinem Nachfolger Antoninus Pius eingereicht worden. An denselben Pius und seine Söhne wandte sich der Märtyrer Justin in Rom. Er befindet sich in seiner Schutzschrift in ständigem Zwiegespräch mit den Kaisern; am Schluß[2]) bittet er sie, sein Buch mit ihrer Unterschrift zu versehen und so zu publizieren. Die Verfolgung Mark Aurels setzte eine ganze Anzahl christlicher Federn in Bewegung[3]); die Schrift des Athenagoras ist uns erhalten. Sie alle nehmen Bezug auf die landläufigen Vorwürfe, die man den Gemeinden machte, sprechen von der Erhabenheit des Monotheismus und der Reinheit ihrer Gottesverehrung; dabei kommen sie zu schönen Schilderungen der christlichen Gottesdienste und des christlichen Gemeinschaftslebens. Aber sie gehen auf das eigentliche Thema nicht ein. Sie empfinden es als ein enormes Unrecht, daß bei den Christen das bloße Bekenntnis zum Todesurteil genügt: für die juristische Zwangslage, in der sich die Vertreter der Staatsgewalt befanden, hat keiner der Apologeten ein Verständnis.

Man kann sich kaum denken, daß sie auch nur eine vorübergehende Wirkung zugunsten des Christentums hervorgebracht haben. In den Apologien war vieles enthalten, was die neue Religion nicht günstig darstellte. Wenn die Apologeten die Reinheit der christlichen Gottesverehrung betonten und mit einem Hohn, den sie keineswegs verhehlten, von den heidnischen Kulten sprachen, wenn sie die Christen als ein drittes Geschlecht von Menschen den Barbaren und Griechen entgegenstellten, dazu auf Grund der alttestamentlichen Schriften den Anspruch uralter Herkunft für die eigene Religion und Moral erhoben[4]), so erschien der Gegensatz, in dem sich das Christentum zur umgebenden Welt befand, erheblich größer, als er tatsächlich war. Wenn die Wortführer der Gemeinden erklärten, daß sie keine Griechen und Römer, sondern nur Christen sein wollten, so stellten sie ihre Religion als einen Feind der gesamten Kultur und schließlich auch des Staatswesens hin. Sie vergaßen dabei, wieviel

---

1) Eusebius h. e. 4, 3, 1. 2) Justin Apol. 2, 14.

3) Der Bischof Melito von Sardes Eus. h. e. 4, 26; der Bischof Apollinaris von Hierapolis Eus. h. e. 4, 27; Miltiades Eus. 5, 17, 3.

4) Für den Altersbeweis des Christentums vgl. z. B. Justin Apol. 1, 44. 59f.; Theophilus Ad Autolycum 3, 16ff.; Tatian 31. 35; Tertullian Apol. 19. 47ff.; Eusebius h. e. 1, 4. — Die Behauptung ist aus der jüdischen Apologetik entlehnt.

Verwandtes aus der griechischen Philosophie und der römischen Kultur dem Christentum entgegenkam, und wie viel sie selbst, die christlichen Philosophen, ihren heidnischen Lehrmeistern verdankten. Ob die Sprache der Unschuld und der inneren Überzeugung, die aus jeder Seite ihrer Schriften sprach, imstande war, diesen taktischen Fehler wieder gutzumachen, darf man bezweifeln. Die christlichen Schriftsteller mögen selbst eingesehen haben, daß sie auf diesem Wege nicht zum Ziele kämen; sie ließen ihn bald unbeschritten. Keinem der Nachfolger Mark Aurels ist noch eine Verteidigungsschrift für die christliche Religion überreicht worden. Die christlichen Philosophen wandten sich fortan an das große Publikum und sie schrieben offene Briefe an die Statthalter[1]), in deren Hand die Christenprozesse lagen. Sie hielten es für eine wichtigere Aufgabe, die öffentliche Meinung zugunsten des Christentums umzustimmen.

Vielleicht hat noch ein anderer Umstand die Apologetik zum Schweigen gebracht. In den letzten Jahren Mark Aurels riefen die christlichen Skribenten einen heidnischen Polemiker auf den Plan, Celsus, der in seinem Wahren Wort der neuen Religion energisch zu Leibe ging. Dabei zeigte sich deutlich, daß am Ende des zweiten Jahrhunderts die geistige Überlegenheit noch immer auf Seiten der antiken Kultur war. Es hat fast siebzig Jahre gedauert, bis Celsus in Origenes einen ebenbürtigen Gegner fand, der seine Angriffe auf die Kirche Punkt für Punkt widerlegte.

Aber schließlich machte das alles für das Schicksal der Kirche wenig oder nichts aus. Die christlichen Philosophen haben der Kirche einen großen Dienst geleistet, indem sie ihre Lehren begründeten und verbreiteten; aber ihre literarischen Kämpfe berührten nicht das Innerste der Gemeinden. Das Christentum setzte als überlegene Religion seinen stillen Eroberungszug fort; es wäre zum Siege gekommen auch gegen seine Apologeten.

Nero.

Nach der Überlieferung der Kirche soll Kaiser Nero der erste Christenverfolger unter den römischen Kaisern gewesen sein[2]). Die Tatsache, die ihm diesen Ruf verschaffte, berichtet uns Tacitus[3]). Die Verfolgung der Christen hing mit der ungeheuerlichen Wahn-

[1]) Tertullian wendet sich an die *Romani imperii antistites* in seinem Apologeticum; die Schrift Ad Scapulam ist ein offener Brief an den Prokonsul Scapula Tertullus in Karthago.

[2]) So schon Melito von Sardes (Eus. h. e. 4, 26, 9); ebenso Tertullian Apol. 5; Scorpiace 15; Eus. h. e. 2, 25, 3; Sulpicius Severus Chron. 2, 28.

[3]) Tacitus Ann. 15, 44.

sinnstat des Imperators, dem Brande Roms, zusammen. Um die Schuld von sich abzuwälzen, bezichtigte der Kaiser die Christen, die Stadt angezündet zu haben — eine offenbare Lüge und doch ein geschickter Griff, da man den Christen gern alle Schlechtigkeiten zutraute und sich zu ihrem Schutze schwerlich eine Stimme erhob. Einige von ihnen wurden aufs Geratewohl ergriffen und gefoltert; nach ihren Angaben suchte man die übrigen auf und hatte bald eine große Anzahl in Haft. Sie haben das Verbrechen, das der Kaiser ihnen schuld gab, nicht eingestanden, aber sie machten doch unter der Folter Aussagen, die das allgemeine Mißtrauen gegen sie zu bestätigen schienen. Sie sahen in dem Brande der Weltstadt das erste Zeichen der Weltkatastrophe, der sie entgegenharrten, und sie werden ihre Auffassung nicht verschwiegen haben, als man sie zwang, sich zu äußern. Der Richter schloß daraus auf eine menschenfeindliche Gesinnung. Die Christen wurden sämtlich zum Tode verurteilt; da es geringe Leute waren, ließ man sie am Kreuz, durch wilde Tiere oder durch Feuer sterben. Bei der Exekution scheint die Phantasie des Kaisers wieder mitgewirkt zu haben. Er ließ die Christen in Felle wilder Tiere nähen und veranstaltete in seinen Gärten auf dem Vatikan eine Jagd auf sie mit einer Meute von Hunden; christliche Frauen mußten in mythologischen Schauspielen als Dirken und Danaiden auftreten und sterben[1]) — Dirke wurde nach der Erzählung von einem wilden Stier geschleift, so wie es die Marmorgruppe des farnesischen Stiers darstellt; und die fünfzig Töchter des Danaus ermordeten in der Brautnacht ihre Gatten und wurden dafür von dem erzürnten Vater den Siegern eines Wettkampfes preisgegeben. Welche Bilder von entsetzlichen Leiden steigen da vor unsern Augen auf. Das schrecklichste von allem aber war die nächtliche Beleuchtung der Arena, die der Kaiser dadurch beschaffte, daß er Christen in pechgetränkte Gewänder hüllen und anzünden ließ; er selbst weidete sich an dem Schauspiel und fuhr als Wagenlenker durch die Reihen seiner heulenden Opfer hindurch. Das Strafrecht gab dem Kaiser für diese Anordnungen die Unterlagen; die rechtlichen Formen sind gewahrt worden. Aber niemals wieder in den Christenverfolgungen sind Szenen wiedergekehrt, die unser Mitleid und unser Grauen in gleicher Weise wachrufen wie die Schauspiele im Zirkus des Nero am Vatikan in Rom.

Wir sind in der Lage, die erste Christenverfolgung, wie man sie nennt, genau zu datieren. Der Brand Roms, der zu allem folgenden die Veranlassung gab, brach aus in der Nacht vom 18. auf den 19. Juli

[1]) 1. Klemens 6, 2.

im Jahre 64; er wütete sechs Tage und sechs Nächte. Die Prozesse gegen die Christen, die sich daran anschlossen, werden also am Ende des Juli und im Anfang des August desselben Jahres stattgefunden haben.

Die Nachricht von den Schicksalen ihrer Brüder in Rom erfüllte die Gemeinden im Reich mit Entsetzen, aber auch mit Ingrimm. Rom galt ihnen seitdem als das Babylon, auf das die Flüche der Propheten des Alten Testamentes gezielt hatten. Es wurde in ihren Schriften gezeichnet als das feile Weib, das auf den sieben Hügeln an den großen Wassern sitzt und trunken ist vom Blute der Heiligen[1]. Kaiser Nero war ihnen der Antichrist[2], das widergöttliche Gegenbild Christi, der die Heiligen vernichtet und schließlich doch von Christus überwunden wird, wenn er wiederkommt in seiner Herrlichkeit. Der Antichrist war in Nero vorhanden; die Gewißheit, daß nun auch Christus in Bälde erscheinen werde, bekam noch einmal eine Verstärkung.

Wie die alte Kirche wissen wollte, sind damals Petrus und Paulus der Verfolgung in Rom zum Opfer gefallen[3], das alte Haupt der Gemeinde in Jerusalem und der große Heidenmissionar. Sie waren im Leben weit von einander getrennt, nach Herkunft, Bildung und Lebensauffassung und nicht minder in der Art ihrer Wirksamkeit, trotzdem sie beide dem heiligen Volk entstammten und ihr Leben derselben heiligen Botschaft geweiht hatten. Ihre Namen kennzeichneten die beiden Richtungen im ältesten Christentum, die ursprüngliche judenchristliche Gemeinschaft und die zukunftsreiche heidenchristliche Mission; sie haben sich während der Zeit ihrer Wirksamkeit gelegentlich auch als Gegner gegenüber gestanden. Daß sie am Ende ihres Lebens in Rom zusammengetroffen und daß sie gemeinsam den Tod für Christus gestorben wären, würde ein eigentümlicher Zufall gewesen sein. Die Tatsache scheint aber im wesentlichen gut bezeugt zu sein. Die Nachrichten, die sie beide mit Rom in Beziehung setzen, gehen bis ans Ende des ersten und den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurück[4] und wir wissen, daß man am Ende des zweiten in Rom ihre Gräber zeigte[5]. Sie lagen weit von einander entfernt, da, wo jetzt die beiden Basiliken der Apostelfürsten sich erheben, die des Petrus am Vatikan und die des Paulus an der Straße nach Ostia. Der Tod hat sie also doch getrennt. Das Johannesevangelium sagt, daß Petrus wie sein Herr am Kreuze starb[6], und Paulus wird den Tod des römi-

---

1) Offenbarung 17.
2) In der Zahl 666 Offenb. 13, 18 ist höchstwahrscheinlich der Name Neros versteckt.
3) S. oben S. 211 ff.
4) 1. Klemens 5, 4ff. — Ignatius Röm. 4, 3.
5) Gajus (Eus. h. e. 2, 25, 6).
6) Johannes 21, 18.

schen Bürgers gestorben sein, durch das Schwert. So hat die Überlieferung immer gewußt, wenn sie auch die einfachen Fakta später ausgeschmückt hat.

Domitian.

Aus der Regierungszeit Domitians[1]) haben wir die auffällige Nachricht, daß damals in Rom eine Reihe höchstgestellter Persönlichkeiten wegen ihres christlichen Bekenntnisses zum Tod oder zur Deportation verurteilt wurden; es waren unter ihnen nahe Verwandte des Kaisers[2]). An der Tatsache ist schwerlich zu zweifeln; wir können es als gesichert hinstellen, daß das Christentum vor dem Ende des ersten Jahrhunderts sich Mitglieder des flavischen Kaiserhauses gewonnen hatte[3]). Ein Vetter Domitians, T. Flavius Clemens, wurde im Jahre 95 nach Niederlegung seines Konsulates hingerichtet[4]); seine Gattin Domitilla, deren Söhne einst für den Thron bestimmt gewesen waren, wurde nach einer öden Insel der italienischen Küste, nach Pontia oder Pandateria, deportiert[5]). Manius Acilius Glabrio, der im Jahr 91 Konsul gewesen war, wurde unter die gleiche Anklage gestellt und mußte das Todesurteil hinnehmen, während er sich im Exil befand[6]). Es war nicht das erste Mal, daß er unter Domitian zu leiden hatte. Als Konsul hatte er auf Befehl des Kaisers mit einem Löwen kämpfen müssen und durch seine Gewandtheit und Kaltblütigkeit sich dem drohenden Tode entzogen. Männer in so hohen Stellungen und mit solchen persönlichen Eigenschaften fühlten sich zum Evangelium hingezogen. Mit ihnen wurden noch andere, deren Namen nicht überliefert sind, zum Tode verurteilt oder ihrer Güter beraubt.

Es ist kein Zufall, daß die vornehmsten Mitglieder der Gemeinde damals für alle leiden mußten. Der Kaiser wird es bei ihnen, und

---

1) Die Verfolgung Domitians gilt der christlichen Tradition als die zweite. So schon Melito (Eus. h. e. 4, 26, 9); Tertullian Apol. 5; Eus. h. e. 3, 17.

2) Eus. h. e. 3, 18, 4.

3) Zwar gibt Dio Cassius 67, 14 als Grund der Verurteilung an, daß die Angeklagten „zu jüdischen Sitten" hingeneigt hätten. Aber es ist unmöglich, in dieser Zeit nach dem jüdischen Kriege, bei so hochgestellten Persönlichkeiten jüdisches Proselytentum anzunehmen. Das Christentum galt dem heidnischen Schriftsteller, oder vielmehr seinem Gewährsmann, noch als jüdische Sekte. Die Beziehungen des flavischen Kaiserhauses zur christlichen Gemeinde sind ohnehin durch die Gräber der Domitilla-Katakombe erwiesen.

4) Dio Cassius 67, 14; Sueton Domitian 15.

5) Dio Cassius a. a. O. nennt Domitilla die Gattin des Konsuls und läßt sie nach Pandateria deportieren; Eusebius a. a. O. bezeichnet sie als seine Nichte und läßt sie nach Pontia deportiert werden. Im Chronikon nennt Eusebius als seine Quelle den Historiker Bruttius. Ich meine, daß sich die Nachrichten auf dieselbe Persönlichkeit beziehen und dasselbe Ereignis im Auge haben, und nehme damit meine in den Acta Nerei et Achillei S. 49ff. geäußerte Ansicht zurück.

6) Dio Cassius a. a. O.

zumal bei den Gliedern seines Hauses, am wenigsten ertragen haben, daß sie den Staatsgöttern die Verehrung verweigerten. Domitian wird selbst das Urteil über sie gesprochen haben[1].

Nerva.

Es geschah im Gegensatz zur Regierung Domitians, wenn Kaiser Nerva während seiner kurzen Regierung alle, welche wegen Majestätsbeleidigung verurteilt waren, in Freiheit setzte und die Verbannten zurückrief[2]. Er führte seinen Standpunkt prinzipiell durch; denn er verbot es überhaupt, jemanden wegen Majestätsverbrechen oder „jüdischer Lebensweise" anzuklagen. Die Gemeinden werden von der Milde des Kaisers Vorteile gehabt haben. Sie erhielten ihre Verbannten zurück und durften sich kurze Zeit in Sicherheit wähnen. Das entscheidende Wort über ihre Stellung zum Staat wurde aber erst in den nächsten Jahren gesprochen.

Trajan.

Der Kaiser Trajan regelte das gegen die Christen einzuschlagende Verfahren durch sein Reskript vom Jahre 112, das oben besprochen wurde[3]. Unter Hadrian[4] und unter Antoninus Pius[5] machten einige Provinziallandtage in Asien und Achaja den Versuch, ihre Statthalter zu einer allgemeinen Verfolgung der Christen zu bewegen. Die Kaiser beantworteten die Anträge ablehnend, und es verblieb vorerst bei den trajanischen Grundsätzen. Jeder Christ war also des Majestätsverbrechens verdächtig, aber er war unbehelligt, bis eine Anklage gegen ihn vorlag. Wurde gegen ihn eine Anzeige erstattet und gab der Statthalter ihr Folge, dann mußte der Christ den Kriminalprozeß über sich ergehen lassen, dessen Ausgang er selbst in der Hand hatte. Gegen wen und gegen wie viele Christen sich die Anklage eventuell richten konnte, hing ganz von zufälligen Umständen ab, daneben von der Laune des Publikums, der Persön-

---

[1] Sueton Domitian 8: Der Kaiser sprach gern und mit Sorgfalt Recht.

[2] Dio Cassius 68, 1. [3] S. oben S. 235.

[4] Das Schreiben Hadrians an Minucius Fundanus griechisch bei Eusebius h. e. 4, 9 (Justin Apol. 1, 68). — Fundanus war Prokonsul von Asien. — Hist. Augusta Hadrianus 18: *majestatis crimina non admisit.*

[5] Das Reskript des Antoninus Pius an den Landtag von Asien gibt Eusebius h. e. 4, 13 (Justin Apol. im Anhang). — Nach einer Äußerung in Melitos Apologie (Eus. h. e. 4, 26, 10) hätten sich die Larissäer, die Thessalonicher, die Athener und die Panhellenen mit dem gleichen Gesuch an den Kaiser gewandt und dieselbe Antwort erhalten. In Larissa tagte der Landtag von Thessalien, in Thessalonich der von Mazedonien; Athen hatte seinen eigenen Landtag. Die „Synode der Panhellenen" ist die der Provinz Achaja; sie tagte in Argos.

lichkeit des Statthalters und der Stimmung am Hofe. Im ganzen scheint indes, trotz der ständigen Unsicherheit, die Lage der Gemeinden nicht ungünstig gewesen zu sein.

Mark Aurel.

Das änderte sich zuerst unter Mark Aurel. Der ernste und vortreffliche Kaiser war dem Christentum wie anderen ausländischen Religionen nicht günstig gesinnt; er hat im Jahre 176 ein allgemein gehaltenes Gesetz gegen die Einführung neuen Aberglaubens erlassen. Die Gesinnung des Kaisers wirkte alsbald auf die Stimmung des Volkes und die Haltung der Statthalter zurück: die Christenprozesse nahmen einen merklichen Aufschwung. An der Verfolgung der Gemeinden von Lugdunum und Vienna im Jahre 177, über die wir genau unterrichtet sind, können wir sehen, in wie großem Umfang man die Christen zur Bestrafung heranzog und wie grausam man im einzelnen verfuhr. Aus beiden Gemeinden wurden auf Befehl des Statthalters alle tüchtigen Leute verhaftet[1]). Man holte die heidnischen Sklaven der Christen herbei, um von ihnen Aussagen gegen ihre Herren zu erpressen[2]). Die Sklaven berichteten, was man von ihnen wissen wollte: von den Ausschweifungen, denen die Christen in ihren Gottesdiensten sich hingäben. Auf diesen Punkt richtete sich dann die Untersuchung; man suchte die Christen auf der Folter zu gleichen Geständnissen zu bewegen. Es berührt uns merkwürdig, daß noch in dieser Zeit, nachdem das Christentum so lange bekannt war, und der Staat sich so oft mit ihm beschäftigt hatte, der Statthalter der Lugdunensis dem populären Klatsch über die Christen Glauben schenkte; und man erstaunt noch mehr, wenn man dieselbe Vorstellung bei gleichzeitigen Philosophen wiederfindet[3]). Dadurch erklärt sich die ungewöhnlich grausame Handhabung der Justiz, die erst wieder in der Verfolgung des Diokletian ihresgleichen findet. Der Statthalter wollte eine Sekte ausrotten, deren Orgien himmelschreiend waren. Wer seine Zugehörigkeit zur Gemeinde in Abrede stellte, wurde nicht freigelassen, sondern ebenfallls gefangen gesetzt[4]). Die Qualen, denen die Christen im Gefängnis ausgesetzt waren, scheinen ungewöhnlich groß gewesen zu sein[5]). Ein römischer Bürger, der das Volk gereizt hatte, wurde ebenso wie die Sklaven den Tieren im Amphitheater vorgeworfen und vorher mit dem eisernen

---

[1]) Martyrium der Lugdunenser (Eus. h. e. 5, 1, 13). [2]) Eus. h. e. 5, 1, 14.
[3]) Vgl. die Zusammenstellung solcher Urteile über das Christentum bei K. J. Neumann, Römischer Staat und allgemeine Kirche, Bd. I, S. 35ff.
[4]) Eus. h. e. 5, 1, 33. [5]) Eus. h. e. 5, 1, 27.

Stuhl gepeinigt[1]). Neunzehn Männer und Frauen aus Lugdunum und Vienna sind damals im Gefängnis gestorben, dreiundzwanzig wurden enthauptet, sechs kämpften mit den Tieren[2]). Noch an ihren Leichen ließ das Volk von Lugdunum seinen Haß aus[3]).

Wie in Gallien stand es in den anderen Provinzen. Trotz unserer lückenhaften Überlieferung erfahren wir von einer ganzen Reihe von Christen, die in der Zeit Mark Aurels zum Tode verurteilt wurden; darunter befinden sich Bischöfe und Schriftsteller, aber auch unberühmte Leute[4]). Christliche Apologeten bemühten sich vergebens, den Kaiser von der Unschuld der Christen zu überzeugen[5]).

Der Umschwung in der Religionspolitik.

War Kaiser Mark Aurel den ausländischen Religionen abhold gewesen, so gingen seine Nachfolger in anderen Bahnen. Die meisten unter ihnen traten in ein persönliches Verhältnis zu den modernen orientalischen Kulten; dadurch wurden ihre Augen häufiger auf die christliche Kirche gerichtet; man begann sich am Hofe mehr für sie zu interessieren, in freundlichem oder in feindlichem Sinne. Die Zeiten, in denen der Staat die Christen aus kühler Ferne nur von dem Gesichtspunkt aus betrachtete, ob sie der Verehrung des Monarchen in aller Form Genüge täten, waren vorüber. Die Kirche wurde eine Macht, an der man nicht mehr leicht vorbei gehen konnte. Im kaiserlichen Palast wurden die Christen zahlreicher; es kamen Zeiten, in denen sich die tonangebenden Persönlichkeiten der Hauptstadt zu Christus bekannten; vorübergehend gab es sogar schon Situationen, in denen man das Christentum als die meist begünstigte Religion bezeichnen konnte. Vorläufig war freilich noch länger als ein Jahrhundert die Feindschaft gegen die Kirche häufiger als die Freundschaft. Die meisten Kaiser zogen dem Christentum andere Kulte vor und ließen sich von ihren Priestern zu speziellen Gesetzen und Ver-

[1]) Eus. h. e. 5, 1, 50ff.

[2]) Im Martyrologium Hieronymianum zum 4. non. jun. ist eine Liste der Märtyrer von Lyon erhalten. Die angegebenen Zahlen sind nicht völlig sicher; sie sind vielleicht etwas zu hoch. Vgl. Achelis Martyrologien S. 147f.

[3]) Eus. h. e. 5, 1, 59ff.

[4]) In Rom starben Justin und seine Gefährten (Acta Justini usw.); auch die in die Bergwerke von Sardinien geschickten Christen, die später durch die christenfreundliche Konkubine des Kommodus befreit wurden, werden in der Zeit Mark Aurels verurteilt worden sein (Hippolyt Philos. 9, 12). — In Athen wurde der Bischof Publius Märtyrer (Eusebius h. e. 4, 23, 2). — In Asien der Bischof Sagaris von Laodicea (Eus. h. e. 4, 26, 3; 5, 24, 5). — In Pergamum Karpus, Papylus und Agathonike (Martyrium Carpi usw.).

[5]) Aus der Zeit Mark Aurels stammen die Apologien des Melito von Sardes, des Apollinaris von Hierapolis, des Miltiades und des Athenagoras.

ordnungen bestimmen, die gegen das Christentum gerichtet waren. Es begann die Periode der allgemeinen Christenverfolgungen.

Kommodus ist der erste römische Kaiser gewesen, der sich in die Mysterien des Mithra einweihen ließ, und es hat im dritten Jahrhundert kaum einen Kaiser gegeben, der diesen Kult nicht begünstigt oder ihm doch seine Teilnahme zugewandt hätte[1]). Die letzten heidnischen Kaiser, Diokletian und seine Genossen, wie auch Julian, sind seine eifrigen Verehrer gewesen. Die Soldatenkaiser, deren Reihe mit Septimius Severus beginnt, fühlten sich als Militärs zum Mithraskulte hingezogen. Denn Mithra war ein Gott für Männer; er schloß die Frauen von seinem Kult aus. Schon von seinen Ursprüngen in Persien her hatte er einen militärischen Zug gehabt, und im römischen Reich waren es vorzugsweise Soldaten und Beamte, die ihm anhingen. Seine Beliebtheit in der Armee hatte es zur Folge, daß Mithra zu kaiserlicher Gunst gelangte. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Kaiser auch als Monarchen am Mithriazismus interessiert waren. Der Mithraskult leistete ihnen den Dienst, daß er mit Ideen, die er aus seiner Heimat mitgebracht hatte, das göttliche Recht des Kaisers begründete. Die Kaiser lebten sich im dritten Jahrhundert in die mystischen Vorstellungen des Orients ein, die ihre Abkunft mit den Gestirnen in Beziehung setzten und sie selbst mit der Sonne identifizierten. Für das Christentum ergab sich aus der Stellungnahme der Kaiser eine schwierige Situation. Wie viele hochgestellte Beamte ließen sich schon durch die bloße Tatsache der kaiserlichen Gunst zu einem freundlichen Urteil über den Mithraskult bewegen, das zur eigenen Teilnahme führen konnte. Wenn das Christentum unter den Staatsbeamten und Militärs ohnehin niemals zahlreich vertreten gewesen war[2]), so hatte es von jetzt an die Umgebung des Kaisers gegen sich, die vielleicht sein Ohr besaß und gar seine Entscheidungen beeinflußte. Auf alle Fälle wurden Vergleiche zwischen Christus und Mithra gezogen, die für Christus nicht günstig waren. Wenn die eine Religion dem Kaisertum derartig entgegenkam bei seinem natürlichen Bestreben, seine Macht nach Möglichkeit auszudehnen und zu begründen, dann lag es nahe, auch die anderen Religionen auf den Gesichtspunkt zu prüfen, ob sie geeignet wären, Stützen des Thrones abzugeben; und dabei mußte das Christentum für eine Beobachtung, die nicht allzu tief ging, schlecht wegkommen. Denn niemand wies den Anspruch des Imperators auf göttliche Verehrung mit solcher Entschiedenheit von sich wie die Kirche.

---

[1]) Vgl. Cumont, Die Mysterien des Mithra. Übersetzt von Gehrich. 2. Aufl. 1911.

[2]) S. oben S. 86 ff.

Ein anderer Severer, der knabenhafte Kaiser Elagabal, ging in der Betätigung seiner religiösen Sympathien so weit, daß er den Kult eines syrischen Sonnengottes in Rom einzuführen unternahm. Er selbst war der Oberpriester des Gottes von Emesa und wurde nach seinem Namen genannt; das Bild des Gottes, einen großen schwarzen Stein, brachte er nach Rom und errichtete ihm auf dem Palatin einen Tempel. Der Gott Elagabal war nach dem Willen des Kaisers der oberste Gott über den Göttern, und sein Tempel ein Zentralheiligtum, in dem alle anderen mit ihm versammelt wären. Der syrische Sonnengott sollte von einem himmlischen Hofstaat umgeben sein; die einen Götter waren seine Kammerherren, die anderen seine Sklaven und die dritten seine Chargen[1]). In gutmütiger Unkenntnis äußerte der Kaiser, daß er beabsichtige, auch den jüdischen und den samaritanischen Kult, sowie die christliche Gottesverehrung dahin zu übertragen. Von einer solchen Gesinnung war wenigstens keine Verfolgung der Christen zu befürchten, wenn auch einzelne Prozesse in den Provinzen nach wie vor nicht ausgeschlossen waren[2]). Elagabal besaß schwerlich die moralische Autorität, um die Beamten des Reichs von seiner allgemeinen Götterfreundschaft zu überzeugen.

Septimius Severus.

Denn schon vorher war ein neues allgemeines Gesetz gegen die Christen erlassen worden. Septimius Severus, der Begründer der Dynastie, war sein Urheber. Er hat noch einmal das Christentum mit dem Judentum zusammengefaßt, indem er bei schwerer Strafe verbot, zu einer dieser beiden Religionen überzutreten[3]). Dadurch wurde die rechtliche Grundlage für die Christenprozesse, welche Trajan geschaffen hatte, nicht etwa beseitigt. Zu den bisherigen Bestimmungen, die in Gültigkeit blieben, trat nur eine neue hinzu. Wer sich fortan der jüdischen Beschneidung unterzog oder einer christlichen Gemeinde sich in der Absicht näherte, die Taufe zu erhalten, machte sich eines Kapitalverbrechens schuldig. Das Gesetz des Severus ist der erste Versuch des römischen Staates, dem Christentum systematisch entgegenzutreten. Es suchte die Propaganda der Kirche zu hemmen.

Septimius Severus war imstande, seinen Befehlen Nachdruck zu geben. Das Reskript gegen die Christen wird im Jahre 202 erlassen

[1]) Hist. Aug. Heliogabalus 7.

[2]) Tertullian De pudicitia 22 erwähnt römische Märtyrer in den Gefängnissen und in den Bergwerken.

[3]) Hist. Augusta Severus 17: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit.*

sein[1]) und schon aus dem folgenden Jahre erhalten wir Nachrichten von christlichen Katechumenen, die in Karthago den Märtyrertod starben[2]). Die Statthalter in Alexandrien scheinen noch eifriger gewesen zu sein als ihre Kollegen in Afrika[3]). Christliche Lehrer und Schüler waren aufs äußerste gefährdet. Klemens von Alexandrien, der Vorsteher der dortigen Katechetenschule, schrieb damals: „Täglich sehen wir viele Märtyrer vor unseren Augen verbrennen, kreuzigen und enthaupten.“[4]) Er selbst entzog sich diesem Schicksal durch die Flucht. Der junge Origenes wurde sein Nachfolger[5]). Er hat noch eine ganze Reihe von Katechumenen auf das Martyrium vorbereiten können[6]). Ein Schriftsteller namens Judas versuchte sich damals an einer christlichen Chronographie. Mit dem Jahre 202 glaubte er seine geschichtlichen Aufzeichnungen abschließen zu dürfen, da es deutlich sei, daß jetzt das Ende der Zeiten gekommen wäre; die Verfolgung um des Namens willen sei einer von den Vorboten, die der Herr geweissagt habe[7]).

In der Folge wurde das Gesetz des Septimius Severus vergessen, und die Zeit der Severer endete fast mit einem Sieg des Christentums. Der jugendliche Severus Alexander wurde von seiner Mutter Julia Mamäa geleitet, und diese stand in nächster Beziehung zu den Führern der Kirche. Man sagte dem Kaiser geradezu nach, daß er das Christentum bewundere und begünstige und sich seine Grundsätze zu Herzen nehme; die Nachricht scheint glaubwürdig zu sein, daß Alexander zu Christus betete, wenn auch nicht zu ihm allein[8]). Staat und Kirche standen unter seiner Regierung sich freundlich gegenüber, nicht etwa nur in ruhiger Würdigung, vielmehr war das kaiserliche Haus nicht weit davon entfernt, selbst christlich zu werden. Man fragt sich, was alles hätte geschehen können, wenn der Kaiser nicht schon vor seinem dreißigsten Jahre ermordet worden wäre.

[1]) Eusebius h. e. 6, 2, 2f.

[2]) Perpetua, Felicitas und Genossen starben in Karthago am 7. März 203. Es sind fünf Katechumenen. Ihr Lehrer Saturus gesellte sich freiwillig zu ihnen (Passio Perpetuae usw. 2). Vorher waren, in derselben Verfolgung, schon drei Christen verbrannt worden und einer im Gefängnis gestorben (11). — Die Jungfrau Giddenis starb in Karthago am 27. Juni 203 (Martyrologium Hieronymianum 5. kal. jul.; Ado 15. kal. aug.). — Tertullian Adv. Valent. 2 sagt, allerdings ohne auf eine bestimmte Verfolgung Bezug zu nehmen, aber doch anscheinend Selbsterlebtes referierend: *Deinde infantes testimonium Christi sanguine litaverunt.*

[3]) Das hebt Eusebius h. e. 6, 1 hervor.

[4]) Klemens Strom. 2, 20. [5]) S. oben S. 176ff.

[6]) Eusebius h. e. 6, 4 zählt fünf Schüler des Origenes, und eine Schülerin auf, die damals enthauptet und verbrannt wurden; 6, 5 noch zwei weitere. — Der Vater des Origenes, Leonides Eus. h. e. 6, 1. — Auch der spätere Bischof Alexander von Jerusalem scheint damals Konfessor oder Märtyrer geworden zu sein (Eus. h. e. 6, 8, 7).

[7]) Eus. h. e. 6, 7. [8]) Hist. Augusta Alexander 29.

Maximinus Thrax.

Ein Wechsel der Dynastie mußte einen Rückschlag für das Christentum bringen. Schon aus diesem Grunde erklärt es sich, daß Maximinus Thrax ein Christenverfolger wurde. Der neue Kaiser war ein thrazischer Bauernsohn, der erste Barbar auf dem Throne der Cäsaren. Die Legionen hatten ihn während des Krieges zum Kaiser ausgerufen, weil sie des Weiberregimentes unter Alexander überdrüssig waren; der Senat hatte ihn aus Furcht bestätigt. Maximinus kämpfte mit den Germanen und ging dann nach Pannonien, um auch dort im Felde zu liegen; nach Rom ist er nie gekommen. Wer weiß, welchen Beeinflussungen der Kaiser in seinem Feldlager am Rhein und an der Donau unterlag, als er dem Christentum entgegentrat. Das Motiv zur Verfolgung war, wie berichtet wird[1]), ein politisches: der Kaiser wußte, wie stark die Sympathien für das Haus seines Vorgängers in der Kirche waren, und er war als Usurpator genötigt, auf seiner Hut zu sein.

Es ist interessant zu sehen, in welcher Weise er den Kampf gegen die Kirche unternahm. Severus war der Propaganda des Christentums entgegen getreten und hatte, indem er den Übertritt zur Kirche bei Todesstrafe verbot, den Versuch gemacht, die Gemeinden auf ihren gegenwärtigen Umfang zu beschränken. Maximinus Thrax schlug einen anderen Weg ein. Er faßte die Kirche als Organismus ins Auge, und suchte sie im ganzen zu treffen, indem er befahl, die Kleriker zu verhaften und zu bestrafen. Es entsprach den geltenden Rechtsanschauungen, wenn er die Führer für die Gesamtheit haftbar machte. Man kann auch nicht verkennen, daß dieser Weg eher zum Ziele führen konnte als der von Severus eingeschlagene. Durch die Verurteilung der Kleriker wurden die Gemeinden führerlos. Die Gottesdienste mußten aufhören, die Liebestätigkeit erlahmen; die einzelnen Christen wurden isoliert und den Einflüssen ihrer Umgebung überlassen; es war niemand da, der die Katechumenen aufnehmen und unterrichten konnte. Dem Soldatenkaiser ist ein gewisser strategischer Blick bei der Bekämpfung der Kirche nicht abzusprechen. Die christlichen Gemeinden mußten schwer getroffen werden.

Der endgültige Erfolg der Maßregel hing freilich davon ab, ob es dem Kaiser gelang, sämtliche Gemeinden des Reichs zu erreichen und sie dauernd unter dem Druck zu halten, den er auf sie ausüben wollte. Wer solche Befehle erließ, mußte die Riesenmaschine der Reichsverwaltung mit Sicherheit zu handhaben verstehen und mußte

---

[1]) Eus. h. e. 6, 28, 1.

gewiß sein, daß sein Platz nicht so bald von einem anderen eingenommen wurde. Bei Maximinus fehlte es an beiden Voraussetzungen, die den Erfolg erst verbürgen konnten. Der Kaiser war nicht für den Thron erzogen, er war durch den Willen des Heeres erhoben. Sein persönliches Schicksal war mit den Germanenkriegen, die er führte, verflochten und von dem Wohlwollen der Armee abhängig. Das Haus seines Vorgängers, das er treffen wollte, hatte über vierzig Jahre lang regiert, im ganzen doch zum Segen des Reichs. Sollte der Neuling auf dem Thron es verstanden haben, seinen Befehlen Nachdruck zu verschaffen — über die Residenzstädte der Statthalter hinaus bis in die entferntesten Winkel der Provinzen? Wenn der Organismus der Kirche nicht an allen Stellen zugleich getroffen wurde, waren die Wunden, die man ihm zufügte, nicht gefährlich. Wir hören[1]) daß der Präfekt in Rom den dortigen Bischof Pontian zur Deportation nach Sardinien verurteilte; dasselbe Urteil traf das Haupt der Gegenkirche, Hippolytus. In dem palästinensischen Cäsarea wurden mehrere hervorragende Presbyter gefangen gesetzt[2]). In Pontus und in Kappadozien war das Volk durch Erdbeben aufgeregt und wandte seinen Haß gegen die Christen. Man steckte die Kirchen in Brand, während der Statthalter Urteile gegen die Kleriker vollstreckte[3]). Das Volk neigte zu solchen Exzessen, sobald es merkte, daß die Zeitverhältnisse der Kirche nicht günstig waren. Im übrigen scheinen die Maßregeln nur vorübergehend gewesen zu sein. Nachdem der römische Bischof in Sardinien gestorben war, wählte die Gemeinde alsbald einen Nachfolger und als dieser nach kurzer Amtsführung starb, einen zweiten; beides noch unter der Regierung Maximins[4]). Man muß daraus schließen, daß der Kaiser nicht einmal in der Reichshauptstadt sein Christengesetz durchzuführen vermochte. Wenn an die Stelle der gestorbenen Kleriker sofort neue traten und diese ihr Amt versehen konnten, dann erwuchsen der Kirche aus der Verfolgung des Staates nur neue Kräfte. War sie vorher von der Sonne der kaiserlichen Gunst beschienen worden, so war der kurze Sturm, den sie zu bestehen hatte, dazu gut, sie von den dürren Ästen zu befreien, die sich an ihrem Stamm angesetzt hatten. Nach drei Jahren mußte der Kaiser einem neuen Usurpator weichen. Wie sehr hatte er sich doch über den Erfolg seiner Maßregeln getäuscht. Er hatte der Kirche einige Märtyrer verschafft und sie mit neuen Ruhmestiteln und frischem Selbstbewußtsein ausgestattet.

---

1) Chronograph v. J. 354: Episcopi Romani. 2) Eus. h. e. 6, 28, 1.
3) Firmilian von Caesarea Capp. (Cyprian ep. 75, 10) ist zu kombinieren mit Origenes in Matth. comm. scr. 39. 4) Anteros 235—236; Fabian 236—250.

Decius.

Unter seinen Nachfolgern ist Philippus Arabs (244—49) der Kirche so freundlich gesinnt gewesen, daß später die Überlieferung entstehen konnte, er wäre selbst Christ gewesen[1]). Der Rückschlag ist aber auch in diesem Falle sofort eingetreten, und diesmal sollte er die Gemeinden schwerer treffen. Denn Decius, der seit 249 Kaiser war, unternahm die erste Christenverfolgung in großem Maßstab. Er begnügte sich nicht damit wie Severus, das Wachstum der Kirche zu beschränken oder die Spitzen der Gemeinden zur Bestrafung heranzuziehen, wie Maximin es getan hatte; Decius glaubte imstande zu sein, den gesamten Bestand der Kirche in den Bereich seiner gewaltsamen Maßregeln ziehen zu können. Er ging aus von dem alten Desiderium, das der Staat an die Christen stellte, der Forderung des Opfers, und verlangte in einem Edikt[2]), daß alle Christen, Kleriker und Laien, Männer, Frauen und Kinder, eine Opferhandlung in aller Form vollziehen sollten. Es mag sein, daß das Edikt in einer allgemeinen Form gehalten war, indem es die Forderung des Opfers an alle römischen Staatsbürger stellte; sein Zweck konnte trotzdem nicht zweifelhaft sein: es sollte die Christen treffen. Es war nicht etwa nur eine allgemeine Devotionshandlung der Untertanen des Reiches beabsichtigt, eine Loyalitätserklärung, auf welche die Regierung des Kaisers, dem die Huldigung galt, sich hätte stützen können. Vielmehr läßt die Durchführung des Ediktes erkennen, daß ein tödlicher Streich gegen die Kirche geführt werden sollte. Dem Gesetzgeber scheint es bekannt gewesen zu sein, daß ein Christ, der geopfert hatte, von der Gemeinde ausgeschlossen wurde. Indem er nun alle Christen zum Opfer zu zwingen gedachte, hoffte er Christus seiner Anhänger zu berauben. Die Kirche sollte aufhören zu existieren. Man sieht, daß das Gesetz auf einer Kenntnis der christlichen Grundsätze beruhte. Die Maßregeln des Severus und des Maximinus waren aus allgemeinen Erwägungen hervorgegangen, die auf jede religiöse Gemeinde, und schließlich auf jeden Verein anwendbar waren. Decius ging aus von den Eigentümlichkeiten der christlichen Gemeinde, von der Unerbittlichkeit ihrer Disziplin, um ihr daraus den Strick zu drehen.

Um so wichtiger ist die Frage nach den Motiven dieser ersten allgemeinen Christenverfolgung und wir bedauern es doppelt, daß uns an diesem Punkt die Überlieferung im Stich läßt. Wir wissen, daß

[1]) Eus. h. e. 6, 34.

[2]) Das Edikt wird erwähnt von Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 41, 1 und 10).

im Anfang des Jahres 249, schon ehe Decius zum Kaiser ausgerufen wurde, eine Christenhetze in Alexandrien ausbrach[1]), welche die Abneigung des Gros der Bevölkerung gegen die Kirche in krasser Weise zum Vorschein brachte. Glaubte der Kaiser etwa den Wünschen des Volks entgegenzukommen, wenn er im ganzen Reich eine Verfolgung befahl? Der Gegensatz gegen Philippus Arabs hat gewiß in irgend einer Weise mitgewirkt[2]). Decius war ein Rivale seines Vorgängers, hatte das Reich ihm in einer Schlacht bei Verona abgewonnen und war schon durch politische Erwägungen ein Feind der Christen, weil er in ihnen Anhänger seines geschlagenen Gegners sah. Aber ob beim Kaiser persönliche Antipathien gegen die Kirche vorhanden waren, wie man in christlichen Kreisen wissen wollte, und ob dieselben in der Hinneigung zu anderen Kulten begründet waren, läßt sich nicht sagen. Man hat darauf hingewiesen, daß der spätere Kaiser Valerian als allmächtiger Zensor damals in Rom regierte und daß er an der Verfolgung kraft seines Amtes stark beteiligt gewesen sein muß. Aber uns fehlen die Quellen, um sagen zu können, daß er der Urheber des decischen Ediktes war. Er scheint vielmehr sein Amt erst später angetreten zu haben[3]).

Soweit die christlichen Berichte über die Verfolgung des Decius reichen, läßt sich sagen, daß das Edikt mit großer Präzision ausgeführt wurde. Wir haben Nachrichten aus Rom[4]), Afrika[5]) und aus Spanien[6]), aus Asien[7]) und dem Pontus[8]), aus Syrien[9]) und Palästina[10]), aus Alexandrien[11]) und Ägypten[12]), und überall sehen wir die Behörden dieselbe Tätigkeit entwickeln. In den Städten, und sogar auf den Dörfern waren Opferkommissionen[13]) eingesetzt, an deren Spitze in der Regel ein heidnischer Priester stand. Er zog mit einer Scharwache in der Stadt herum[14]), ließ sich die Christen bezeichnen

1) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 41).

2) Das hebt Eusebius h. e. 6, 39, 1 hervor.

3) Vgl. Schönaich, Die Christenverfolgung des Kaisers Decius, Jauer 1907, S. 45.

4) Briefe des römischen Klerus (Cyprian ep. 8 und 30), der römischen Konfessoren (ep. 31), Cyprians Antwort (ep. 32), der Konfessor Celerinus (ep. 21).

5) Cyprian ep. 5—43 mit wenigen Ausnahmen.

6) Cyprian ep. 67.

7) Martyrium Pionii, das in Smyrna stattfand.

8) Die syrische Vita des Gregorius Thaumaturgus (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, Bd. XI, 1894, S. 254).

9) Eus. h. e. 6, 39, 4.

10) Eus. h. e. 6, 39, 2.

11) Dionysius von Alexandrien an Fabius von Antiochien (Eus. h. e. 6, 41, 10ff.). — Das Fragment aus dem Brief des Dionysius an Domitius und Didymus (Eus. h. e. 7, 11, 20ff) bezieht sich ebenfalls auf die decische, nicht auf die valerianische Verfolgung, wie Eusebius irrtümlich meint.

12) Vgl. Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 42) und die Originale der *libelli*, von denen jetzt 25 bekannt sind; herausgegeben von Paul M. Meyer in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1910.

13) Vgl. die *libelli*.

14) Martyrium Pionii 3ff.

und führte sie zum Markte. Dort waren in einem Tempel die Vorbereitungen für das Massenopfer getroffen. Vor dem Bilde des Kaisers sollten die Christen Weihrauch ausstreuen, Wein ausgießen und an der Opfermahlzeit teilnehmen[1]. Die Statthalter reisten in den Provinzen umher, um die Durchführung des Befehls persönlich zu kontrollieren[2], in Rom scheint Kaiser Decius selbst dem Christenopfer beigewohnt zu haben[3]. Der Akt wurde in dem sakralen Mittelpunkt der Stadt vollzogen, in Rom und Karthago auf dem Kapitol[4], in Smyrna im Nemeseion[5]. Die Christen wurden namentlich aufgerufen[6], um ihre Hände mit dem unreinen Opfer und ihren Mund mit der unreinen Speise zu beflecken. Das Hohngeschrei des Pöbels begleitete die Zeremonie. Nach dem Vollzug wurde ihnen eine Bescheinigung ausgestellt, von dem Vorsitzenden der Opferkommission unterfertigt[7].

Mit den wenigen, die das Opfer verweigerten, wurde in der üblichen Weise verfahren. Man ließ sie foltern[8], um sie gefügig zu machen, und warf sie schließlich ins Gefängnis; oder man verurteilte sie sogleich zu den kapitalen Strafen, zum Feuer oder zum Schwert, zur Verbannung oder zu den Bergwerken[9]. Die Gefangenen wurden auf ausdrückliche Anordnung des Kaisers mit Hunger und Durst gepeinigt[10]; die gefährlichsten von ihnen legte man in den Block[11], um sie dann nach einiger Zeit aus dem Kerker herauszuholen und aufs neue zu foltern[12]. Das Opfer sollte auf alle Weise erzwungen werden. Aber auch den Gefallenen ließ die Opferbehörde keine Ruhe. Man zitierte sie nach einiger Zeit zum zweiten und selbst zum dritten Male, damit sie aufs neue ihren Abfall von Christus dokumentierten[13]. Man hatte wohl inzwischen die Erfahrung gemacht, daß ein einmaliges Opfer nicht immer genügte, um einen Christen von seiner religiösen Vergangenheit zu trennen.

Während der ersten Monate des Jahres 250 muß es in großen Teilen des Reiches den Anschein gehabt haben, als wenn es dem Staat gelungen wäre, die Kirche zu zertrümmern. Er hatte sich mit Bedacht zunächst der Führer der Gemeinden bemächtigt. Am 20. Januar 250

---

1) Martyrium Pionii 3; Cyprian ep. 59, 12; De lapsis 15. 24.

2) Martyrium Pionii 19f.; Cyprian ep. 56, 1.

3) Cyprian ep. 39, 2.

4) Cyprian ep. 21, 3. Das Kapitol ist deutlich bezeichnet; die erwähnten *Tria fata* lagen auf dem Wege dorthin, zwischen der Kurie und den Rostra. — Für Karthago vgl. Cyprian ep. 59, 13. 18; De lapsis 8. 24.

5) Martyrium Pionii 6f.

6) Eus. h. e. 6, 41, 11.

7) Das sind die *libelli;* vgl. oben S. 268, Anm. 12.

8) Cyprian ep. 10.

9) Eus. h. e. 6, 41, 15ff.; Cyprian ep. 10, 1; Martyrium Pionii 19f.

10) Cyprian ep. 22, 2.

11) Eus. h. e. 6, 39, 5; Cyprian ep. 39, 2.

12) Cyprian ep. 24; 56, 2.

13) Cyprian ep. 24; De lapsis 13.

war der Bischof Fabian von Rom Märtyrer geworden; die Gemeinde wagte nicht zu einer neuen Bischofwahl zu schreiten. Babylas von Antiochien[1]) und Alexander von Jerusalem[2]) lagen im Gefängnis, wo sie später gestorben sind. Der große Lehrer Origenes hatte im Kerker zu Cäsarea unendliche Qualen zu erleiden, da der Statthalter ihn vor allem zum Abfall zwingen wollte[3]). Dionysius von Alexandrien war verhaftet worden; ein Zufall war ihm günstig gewesen, daß er gerettet wurde; er hielt sich weit von seiner Gemeinde entfernt in einem Versteck verborgen, in einem öden und schmutzigen Ort der lybischen Wüste, drei Tagereisen von Parätonium[4]). Gregorius Thaumaturgus war mit seiner pontischen Gemeinde ins Gebirge geflohen[5]). Cyprian von Karthago hielt sich irgendwo in Afrika versteckt[6]). Die namhaften Führer der Kirche waren getötet oder unschädlich gemacht.

Und wie hatte das kaiserliche Edikt auf die Gemeinden gewirkt! Wir haben Berichte aus Karthago, aus Alexandrien und aus Smyrna, und erhalten von allen Orten das gleiche Bild. Die Christen waren scharenweise abgefallen. Cyprian macht später dem Gros seiner Gemeinde den Vorwurf, daß sie nicht einmal die Drohungen der Statthalter abgewartet hätten, sondern sich sogleich zum Opfer bereit erklärten[7]). Sie wären freiwillig aufs Forum gegangen, hätten die Beamten gedrängt, um bald an die Reihe zu kommen; ihre Zahl wäre so groß gewesen, daß viele von ihnen tagelang auf ihren Abfall hätten warten müssen. Eltern hätten sich nicht gescheut, ihre Kinder an den Götzenaltar zu führen. Die Schilderung ist schwerlich übertrieben, denn in Alexandrien war es gerade so. Ein großer Teil der Christen leistete das Opfer, sobald sie in den Tempel geführt waren; von denen, die sich weigerten, fielen die meisten nach den ersten Torturen ab oder nachdem sie kurze Zeit im Gefängnis gelegen hatten; einer zweiten Folterung waren die allerwenigsten gewachsen. Die reichen und vornehmen Christen gingen im Abfall voran; manche leugneten mit Frechheit, je Christen gewesen zu sein. Die standhaften Märtyrer, die Dionysius alle in seinem Brief mit Namen nennt, sind ganz wenige; es sind siebzehn Männer und Frauen, alle geringen Standes[8]). In Smyrna hatte der Bischof Euktemon, ein Nachfolger des Polykarp, seiner Gemeinde das schlimmste Beispiel gegeben. Er hatte selbst ein Lamm mit ins Nemeseion gebracht, es dort ge-

1) Eus. h. e. 6, 39, 4. 2) Eus. h. e. 6, 39, 2. 3) Eus. h. e. 6, 39, 5.
4) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 40; 7, 11, 20ff.).
5) Die syrische Vita s. oben S. 268, Anm. 8.
6) Cyprian ep. 5, 2. 7) Cyprian De lapsis 7ff.
8) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 41, 10ff.).

schlachtet und davon gegessen; den Rest seiner Mahlzeit hatte er sich ins Haus tragen lassen. Es schien, als wenn er vom Opferfleisch nicht genug bekommen könnte. Und der pflichtvergessene Bischof begnügte sich nicht einmal mit seinem eigenen Abfall; er arbeitete der Kommission in die Hände, indem er auch den Rest seiner Gemeinde zum Opfer verleiten ließ. Er wollte möglichst viele Mitschuldige haben; es sollte niemand gegen ihn auftreten können, um ihn des Abfalls zu zeihen. Die wenigen standhaften Christen scharten sich um den Presbyter Pionius. Als er vorgeführt werden sollte, legte er sich und seinen Gefährten geflochtene Stricke um den Hals, um es kenntlich zu machen, daß sie nicht zum Opfer, sondern zum Tode gehen wollten. Er ist auch in wiederholten Verhören standhaft geblieben bis zum Tode durch Feuer und hat damit wenigstens die Ehre der Gemeinde gerettet[1]).

Derartige krasse Fälle von Pflichtvergessenheit, wie wir sie aus Smyrna hören, werden selten gewesen sein. Im allgemeinen wird man annehmen dürfen, daß der Abfall vom Glauben den Christen das Herz schwer machte; mindestens nachdem sie ihn vollzogen hatten. Bei vielen scheint es zu schweren Erschütterungen des Selbstbewußtseins und des ganzen Seelenlebens gekommen zu sein. Von einem karthagischen Christen, der bei der ersten Aufforderung der Behörde zum Kapitol hinaufgestiegen war und geopfert hatte, erzählte man, daß er alsbald die Sprache verloren habe. Der Mund, der Christus verleugnet hatte, schloß sich für immer. Eine Frau war, nachdem sie am Opfermahl teilgenommen hatte, in ein Bad gegangen. Dort wurde sie von einem Dämon ergriffen. Sie zerbiß sich mit ihren Zähnen die Zunge und starb bald darauf an Schmerzen in den Eingeweiden[2]). Die Opferspeise wirkte auf die Christen wie tödliches Gift, und wer sich von Christus lossagte, wurde eine Beute des Satans. Der Grund des allgemeinen Abfalls ist vielmehr darin zu sehen, daß die Gemeinden überrascht wurden. Man hatte in den weiteren Kreisen der Christen offenbar nicht mehr mit der Möglichkeit gerechnet, daß man seines Glaubens wegen zur Verantwortung gezogen werden könnte. Einzelne Christenprozesse waren immer vorgekommen; man konnte ihnen entgehen, wenn man ein ruhiges und unauffälliges Leben führte und sich vor Kollisionen mit seinen heidnischen Mitbürgern hütete. Das letzte staatliche Gesetz gegen die Christen hatte sich auf den Klerus beschränkt und die Laien unangefochten gelassen. Die Bischöfe hatten keine Gelegenheit gehabt, ihre großen Gemeinden auf die Bekenntnispflicht hinzuweisen. Einer solchen

[1]) Martyrium Pionii 15ff. [2]) Cyprian De lapsis 24.

schweren Pression, wie sie hier vom Staat ausgeübt wurde, kann eine Volksmenge nur widerstehen, wenn sie Führer hat, zu denen sie aufblicken kann. Es muß eine Parole ausgegeben werden, die imstande ist, zu begeistern und fortzureißen. Daran scheint es in den Gemeinden so gut wie überall gefehlt zu haben.

Die Gemeinden waren in der Tat zersprengt. Wer es ermöglichen konnte, war geflohen, aufs Land, ins Gebirge oder übers Meer. Andere hielten sich in der Stadt selbst versteckt. Der lebendige Mittelpunkt der Gemeinde schien das Gefängnis geworden zu sein, wo die christlichen Märtyrer gefangen lagen. Auf ihnen lastete die Hand des Staates schwer. In Karthago waren sie in zwei Kerkern eingeschlossen, wo sie durch die Überfüllung des Raumes stark zu leiden hatten. Die Gefangenen erhielten möglichst wenig Speise und Trank, so daß sie Hunger und Durst litten. Vierzehn von ihnen, darunter vier Frauen, starben den Hungertod, zwei andere endeten auf der Folter, einer war in ein Bergwerk transportiert worden und dort gestorben[1]). Einmal wurden sie aus dem Gefängnis befreit, aber dann aufs neue eingesperrt[1]). Die Haft dauerte über ein Jahr lang; man bot ihnen gelegentlich die Befreiung an, aber um den Preis des Opfers[2]).

Seit dem Anfang des Jahres 251 ordneten sich die Verhältnisse der Gemeinde wieder. Die Flüchtlinge kehrten zurück; Cyprian übernahm kurz nach dem Osterfest wieder die persönliche Leitung seiner Gemeinde[3]); um dieselbe Zeit schritt man in Rom zur neuen Bischofswahl. Kaiser Decius war zwar noch am Leben, aber er war mit dem gotischen Kriege, der ihm den Tod bringen sollte, beschäftigt, so daß Staat und Kirche die Verfolgung für beendet ansahen. Die Gemeinden hatten Muße, den Schaden zu übersehen, der ihnen zugefügt war, und die umfassenden Maßregeln zu ergreifen, die notwendig waren, um sich aufs neue als Kirche Christi wiederherzustellen.

Schon während des schlimmen Jahres 250 muß den Gemeinden die Erkenntnis gekommen sein, daß dem Staat sein Zerstörungswerk nicht in dem Maße gelungen war, wie es den Anschein gehabt hatte. Der erste Eindruck, den das Edikt machte, war freilich niederschmetternd gewesen. Das rigorose Vorgehen der Beamten, der allgemeine Abfall der Gemeinden und die unsäglichen Leiden der Märtyrer hatten noch einmal den ernsten Christen den Gedanken aufgedrängt, daß das Ende aller Tage gekommen sei. Decius war die große Schlange, der Schrittmacher des Antichrists[4]). Auf die Dauer konnte es aber nicht verborgen bleiben, daß der Staat nur einen riesigen Effekt er-

[1]) Cyprian ep. 22, 2. [2]) Cyprian ep. 37, 1. [3]) Cyprian ep. 43, 1. 7.
[4]) Cyprian ep. 22, 1: *anguis major, metator antichristi.*

reicht hatte, keinen dauernden Erfolg. Das Netz, in dem er die ganzen Gemeinden zu fangen gedacht hatte, hatte weite Maschen gehabt, die Unzähligen einen Durchschlupf gewährten. Man gelangte mit der Zeit zu einem Überblick, wie vielen es gelungen war, sich der Verfolgung auf diesem oder jenem Wege zu entziehen. Viele Christen hatten sich in den Städten selbst verbergen können, ohne daß die Opferkommission sie erreicht hätte[1]). Die Großstädte boten mannigfache Schlupfwinkel. Von der römischen Gemeinde erhalten wir den Eindruck, als ob ein großer Teil von ihr überhaupt nicht behelligt worden wäre[2]). Es mag sein, daß man am Sitz der Regierung von dem Schicksal, das der Gemeinde drohte, vorher etwas erfahren hatte, so daß man Vorsorge treffen konnte. Oder dürfen wir annehmen, daß die großen unterirdischen Grabanlagen, die Katakomben, als Zufluchtsort dienten? Man könnte auf diesen Gedanken kommen, weil in den späteren Verfolgungen den Christen der Besuch der Zömeterien besonders untersagt wurde[3]). Viele hatten auch die Stadt verlassen und waren übers Meer in andere Provinzen geflohen. In Rom treffen wir einmal einen Trupp von fünfundsechzig Karthagern an[4]), welche die Gastfreundschaft der befreundeten Gemeinde in Anspruch nahmen und dort in Sicherheit waren. Und selbst für die Christen, die sogleich nach dem Bekanntwerden des Edikts ergriffen worden waren und vorgeführt wurden, hatte es Hintertüren gegeben, um sich dem Opfer zu entziehen. Noch auf dem Wege zum Kapitol konnte man den Versuch machen, die Soldaten zu bestechen und sich seine Befreiung im letzten Moment zu erkaufen[5]). Selbst die Opferkommission ließ mit sich handeln. Man konnte sich für Geld eine falsche Bescheinigung erkaufen, daß man das Opfer vollzogen habe[6]). Andere hatten einen heidnischen Freund zum Kapitol geschickt, damit er im Namen des Christen opfere[6]). Die Behörde hatte entweder sich irreführen lassen, was bei dem Massenopfer nicht verwunderlich ist, oder ein Beamter hatte sich durch Bestechung bewegen lassen, ein Auge zuzudrücken. Von allen diesen Fällen wird man zunächst nur vereinzelte Kunde gehabt haben. Je länger die Verfolgung sich hinzog, um so mehr Christen wird man entdeckt haben, die so oder so es verstanden hatten, dem Befehl des Kaisers zu trotzen.

Für die Leitung der Gemeinden ergab sich aus dem allen eine Reihe von schwierigen Problemen. Nach den bisherigen Verfolgungen hatte man niemals die Aufgabe gehabt, eine große Anzahl von ge-

1) Cyprian ep. 11, 8. 2) Cyprian ep. 30, 6. 3) S. unten S. 283.
4) Cyprian ep. 21, 4. 5) Cyprian ep. 21, 3. 6) Cyprian ep. 30, 3.

fallenen Christen in die Zucht zu nehmen. Die Kriminalprozesse waren vereinzelt gewesen; danach bemaß sich die Zahl der Märtyrer und der Abgefallenen. Bis dahin war es verhältnismäßig leicht gewesen, den Grundsatz aufrecht zu erhalten, daß ein Abfall vom Glauben den Ausschluß aus der Gemeinde zur Folge habe. Jetzt sahen sich alle Bischöfe in ihren Gemeinden einer großen Schar von gefallenen Christen gegenüber. Denn die Folge des Abfalls entsprach keineswegs den Voraussetzungen, unter denen der Staat die Verfolgung begonnen hatte. Die Mehrzahl der Christen, die sich den Anordnungen der Behörde notgedrungen gefügt hatte, dachte nicht daran, ihre Opferhandlung als Austritt aus der Gemeinde anzusehen. Sie blieben Christus treu, auch nachdem sie sich feierlich von ihm getrennt hatten, besuchten die Märtyrer im Kerker und baten flehentlich, wieder aufgenommen zu werden. Sollte man dieser Menschenmenge gegenüber die alte Strenge der Kirchenzucht aufrecht erhalten, oder sollte man den Umständen Rechnung tragen und einen Generalpardon für die Gefallenen verkünden? Bei der Beantwortung der Frage kam es wesentlich auf die Haltung an, welche die Sünder nach dem Falle gezeigt hatten. Es war nicht zu zweifeln, daß die meisten von ihnen eine bußfertige Gesinnung hegten. Die lange Zeit, während deren die Verfolgung sich hinzog, hatte die Geister unterscheiden gelehrt. Man erlebte Fälle von höchster Gewissenhaftigkeit. Christen, die sich in keiner Weise eines Abfalls schuldig gemacht hatten, klagten sich vor den Presbytern — wahrscheinlich in einer Versammlung der Gemeinde — der Sünde an, daß sie es erwogen hätten, ob sie opfern sollten; sie hielten sich für schuldig, denn sie wären nur durch zufällige Umstände daran gehindert worden, dem Gedanken die Tat folgen zu lassen. Sie begehrten öffentliche Buße zu tun für ihre Gedankensünde[1]). Freilich fehlte es auch nicht an Beispielen entgegengesetzter Art. Manche Christen, die gefallen waren, hatten ein fröhliches Leben weitergeführt, als wenn nichts geschehen wäre; es gab solche unter ihnen, die nicht einmal ihren Fehltritt einsehen wollten[2]). Aber das waren Ausnahmen. Im allgemeinen zweifelte man in der Gemeinde nicht daran, daß, wer wirklich gefallen war, ernste Reue zeigen und öffentlich Buße tun müsse, und man erzählte schreckliche Beispiele von solchen Christen, die es versucht hätten, ihre Buße zu unterschlagen. Eine gefallene Frau hatte zu Hause die Schachtel öffnen wollen, in der sie Eulogien aufbewahrte; es schlugen ihr Flammen daraus entgegen, so daß sie die heilige Speise nicht anzurühren wagte. Ein anderer Christ, dessen Abfall nicht bekannt

[1]) Cyprian De lapsis 28. [2]) Cyprian De lapsis 30. 33.

geworden war, hatte nach wie vor den Gottesdienst besucht und es sogar gewagt, an der kirchlichen Eucharistie teilzunehmen; aber das Brot, das er empfing, wurde in seinen Händen zu Asche. Ja, ein Kind, das hinter dem Rücken der Eltern von seiner Amme zum Opfermahl geschleppt worden war und dort etwas Wein bekommen hatte, gab, als es wieder dem Gottesdienste beiwohnte, den Abendmahlswein unter Erbrechen von sich, und die Amme starb unter Erscheinungen, als wenn sie vergiftet worden wäre[1]). So erzählte man sich in der Gemeinde von Karthago. Es war kein Zweifel: wer mit befleckten Händen sich dem Tisch des Herrn nahte, der aß und trank sich selber ein Gericht. Die Geschichtchen gaben aber doch auch nach einer anderen Seite hin zu denken. Es war also nicht unmöglich gewesen, daß sich Gefallene der Gemeinde wieder anschlossen und an ihren Gottesdiensten sich beteiligten. Die Gemeinde war so groß, daß man die einzelnen in dem Tumult aus dem Auge verloren hatte. Da waren die Büßer am Ende nur die Dummen und Ehrlichen! Sollte man diese auf ewig aus der Gemeinde ausschließen und die Heuchler dulden, weil man sie nicht ermitteln konnte?

Neben den Gefallenen machten die Märtyrer und Konfessoren der Gemeinderegierung Schwierigkeiten. Es hatte auch früher schon gelegentlich in den Gemeinden Märtyrer gegeben, welche um Christi willen Leiden erduldet hatten, aber mit dem Leben davon gekommen waren, und seitdem in allgemeiner Verehrung standen. Nach der decischen Verfolgung aber hatte fast jeder Bischof ein kleineres oder größeres Kollegium solcher heiligen Männer in seiner Gemeinde. Niemals hatte ihr Ruhm heller gestrahlt als jetzt auf der Folie des allgemeinen Abfalls, und es war nur natürlich, daß ihre Selbstschätzung und ihre Ansprüche ins ungemessene stiegen. Sie mischten sich in die Frage nach der Behandlung der Gefallenen ein und komplizierten dadurch das ohnehin schon schwierige Problem[2]). Für die Gemeinderegierung erwuchsen daraus neue Fragen. Wie wollte man sich zu den Märtyrern stellen? Das natürliche Gefühl sprach dafür, ihnen jedes Maß von Hochachtung und Verehrung zu zollen. Sie waren standhaft geblieben, während alles fiel; sie hatten die Ehre der Gemeinden gerettet. Wenn man die Büßer in Zucht nahm, mußte man auf die Märtyrer verweisen, um zu zeigen, daß die Kirche nichts unmögliches verlange, wenn sie ein treues Bekenntnis fordere: die Ehre des Sieges und die Schande der Niederlage waren nur auf diese Weise allen vor Augen zu führen. Aber andererseits: es war

[1]) Cyprian De lapsis 25 f.

[2]) Über die Sündenvergebung der Märtyrer s. unten Exkurs 91.

schweren Pression, wie sie hier vom Staat ausgeübt wurde, kann eine Volksmenge nur widerstehen, wenn sie Führer hat, zu denen sie aufblicken kann. Es muß eine Parole ausgegeben werden, die imstande ist, zu begeistern und fortzureißen. Daran scheint es in den Gemeinden so gut wie überall gefehlt zu haben.

Die Gemeinden waren in der Tat zersprengt. Wer es ermöglichen konnte, war geflohen, aufs Land, ins Gebirge oder übers Meer. Andere hielten sich in der Stadt selbst versteckt. Der lebendige Mittelpunkt der Gemeinde schien das Gefängnis geworden zu sein, wo die christlichen Märtyrer gefangen lagen. Auf ihnen lastete die Hand des Staates schwer. In Karthago waren sie in zwei Kerkern eingeschlossen, wo sie durch die Überfüllung des Raumes stark zu leiden hatten. Die Gefangenen erhielten möglichst wenig Speise und Trank, so daß sie Hunger und Durst litten. Vierzehn von ihnen, darunter vier Frauen, starben den Hungertod, zwei andere endeten auf der Folter, einer war in ein Bergwerk transportiert worden und dort gestorben[1]). Einmal wurden sie aus dem Gefängnis befreit, aber dann aufs neue eingesperrt[1]). Die Haft dauerte über ein Jahr lang; man bot ihnen gelegentlich die Befreiung an, aber um den Preis des Opfers[2]).

Seit dem Anfang des Jahres 251 ordneten sich die Verhältnisse der Gemeinde wieder. Die Flüchtlinge kehrten zurück; Cyprian übernahm kurz nach dem Osterfest wieder die persönliche Leitung seiner Gemeinde[3]); um dieselbe Zeit schritt man in Rom zur neuen Bischofswahl. Kaiser Decius war zwar noch am Leben, aber er war mit dem gotischen Kriege, der ihm den Tod bringen sollte, beschäftigt, so daß Staat und Kirche die Verfolgung für beendet ansahen. Die Gemeinden hatten Muße, den Schaden zu übersehen, der ihnen zugefügt war, und die umfassenden Maßregeln zu ergreifen, die notwendig waren, um sich aufs neue als Kirche Christi wiederherzustellen.

Schon während des schlimmen Jahres 250 muß den Gemeinden die Erkenntnis gekommen sein, daß dem Staat sein Zerstörungswerk nicht in dem Maße gelungen war, wie es den Anschein gehabt hatte. Der erste Eindruck, den das Edikt machte, war freilich niederschmetternd gewesen. Das rigorose Vorgehen der Beamten, der allgemeine Abfall der Gemeinden und die unsäglichen Leiden der Märtyrer hatten noch einmal den ernsten Christen den Gedanken aufgedrängt, daß das Ende aller Tage gekommen sei. Decius war die große Schlange, der Schrittmacher des Antichrists[4]). Auf die Dauer konnte es aber nicht verborgen bleiben, daß der Staat nur einen riesigen Effekt er-

---

[1]) Cyprian ep. 22, 2. [2]) Cyprian ep. 37, 1. [3]) Cyprian ep. 43, 1. 7.
[4]) Cyprian ep. 22, 1: *anguis major, metator antichristi.*

reicht hatte, keinen dauernden Erfolg. Das Netz, in dem er die ganzen Gemeinden zu fangen gedacht hatte, hatte weite Maschen gehabt, die Unzähligen einen Durchschlupf gewährten. Man gelangte mit der Zeit zu einem Überblick, wie vielen es gelungen war, sich der Verfolgung auf diesem oder jenem Wege zu entziehen. Viele Christen hatten sich in den Städten selbst verbergen können, ohne daß die Opferkommission sie erreicht hätte[1]). Die Großstädte boten mannigfache Schlupfwinkel. Von der römischen Gemeinde erhalten wir den Eindruck, als ob ein großer Teil von ihr überhaupt nicht behelligt worden wäre[2]). Es mag sein, daß man am Sitz der Regierung von dem Schicksal, das der Gemeinde drohte, vorher etwas erfahren hatte, so daß man Vorsorge treffen konnte. Oder dürfen wir annehmen, daß die großen unterirdischen Grabanlagen, die Katakomben, als Zufluchtsort dienten? Man könnte auf diesen Gedanken kommen, weil in den späteren Verfolgungen den Christen der Besuch der Zömeterien besonders untersagt wurde[3]). Viele hatten auch die Stadt verlassen und waren übers Meer in andere Provinzen geflohen. In Rom treffen wir einmal einen Trupp von fünfundsechzig Karthagern an[4]), welche die Gastfreundschaft der befreundeten Gemeinde in Anspruch nahmen und dort in Sicherheit waren. Und selbst für die Christen, die sogleich nach dem Bekanntwerden des Edikts ergriffen worden waren und vorgeführt wurden, hatte es Hintertüren gegeben, um sich dem Opfer zu entziehen. Noch auf dem Wege zum Kapitol konnte man den Versuch machen, die Soldaten zu bestechen und sich seine Befreiung im letzten Moment zu erkaufen[5]). Selbst die Opferkommission ließ mit sich handeln. Man konnte sich für Geld eine falsche Bescheinigung erkaufen, daß man das Opfer vollzogen habe[6]). Andere hatten einen heidnischen Freund zum Kapitol geschickt, damit er im Namen des Christen opfere[6]). Die Behörde hatte entweder sich irreführen lassen, was bei dem Massenopfer nicht verwunderlich ist, oder ein Beamter hatte sich durch Bestechung bewegen lassen, ein Auge zuzudrücken. Von allen diesen Fällen wird man zunächst nur vereinzelte Kunde gehabt haben. Je länger die Verfolgung sich hinzog, um so mehr Christen wird man entdeckt haben, die so oder so es verstanden hatten, dem Befehl des Kaisers zu trotzen.

Für die Leitung der Gemeinden ergab sich aus dem allen eine Reihe von schwierigen Problemen. Nach den bisherigen Verfolgungen hatte man niemals die Aufgabe gehabt, eine große Anzahl von ge-

[1]) Cyprian ep. 11, 8. [2]) Cyprian ep. 30, 6. [3]) S. unten S. 283.
[4]) Cyprian ep. 21, 4. [5]) Cyprian ep. 21, 3. [6]) Cyprian ep. 30, 3.

nicht zu verkennen, daß unter der Gloriole des Martyriums zum Teil recht ungebildete und unfähige Menschen steckten. Sollte man sich von ihrem Unverstand in die wichtigsten Fragen der Gemeinderegierung und Disziplin hineinreden lassen, bloß weil jene behaupteten, den Geist Gottes zu haben? Aber wer war imstande, gegen sie aufzutreten? Denn wenn es schon immer schwer gewesen war, einem Märtyrer entgegenzutreten, so war es damals fast unmöglich. Die Märtyrer waren zu populären Helden geworden. Griff man sie an, so war man in Gefahr, die ganze Gemeinde sich zu Feinden zu machen.

Vor solchen Fragen standen die Bischöfe, als sie nach der decischen Verfolgung die Gemeinden reorganisierten. Die Lösung, welche sie gefunden haben, zeigt uns ihre Geschicklichkeit und ihre Gewissenhaftigkeit in bestem Licht. Sie haben in den Anforderungen, welche die Kirche an ihre Gläubigen stellte, keine Ermäßigungen eintreten lassen. Dagegen milderten sie die Strafen für die Abgefallenen, indem sie die Bußdisziplin weiterbildeten in einer Richtung, die schon vorher eingeschlagen war[1]). Sie waren sorgfältig darauf bedacht, daß durch ihre Änderungen nicht der Leichtfertigkeit Vorschub geleistet werden konnte. Ihre Hand war vorsichtig und sicher, und den Einfluß der Märtyrer wußten sie abzuwehren, wo es nötig war. Ohne schwere Erschütterungen ist es dabei freilich nicht abgegangen. Das novatianische Schisma ist eine Frucht der decischen Verfolgung[2]).

Mustern wir die Grundsätze der Kirche über die Pflichten der Christen im Falle einer Verfolgung, wie sie sich in den fünfziger Jahren des dritten Jahrhunderts festgesetzt haben. Die Kirche forderte nach wie vor, daß ein Christ vor dem heidnischen Richter seinen Glauben bekenne, und sie hat dabei keine Klausel und keine Hintertür gelten lassen. Wer vorgeladen wurde, hatte vor dem Richter zu erscheinen, er hatte auf die Frage nach dem Bekenntnis Rede und Antwort zu stehen, die Zeremonien des Opfers in jeder Form abzulehnen und die Strafen, die über ihn verhängt wurden, zu ertragen bis zum letzten Augenblick. Wer den ehrlichen und geraden Weg verließ, war vom Glauben abgefallen. Es verdient Bewunderung, daß die Kirche nach den Erfahrungen der decischen Verfolgung ihre alte Position in aller Schroffheit aufrecht erhielt. Sie hatte freilich keine Wahl. Die Schriften des Neuen Testaments sprachen in allen ihren Teilen von der christlichen Bekenntnispflicht. Da war nicht zu deuteln und zu drehen. Die Forderung stammte aus der christlichen Urzeit, als man das Kommen des Herrn im nächsten Augen-

---

[1]) Die Änderung der Bußdisziplin s. oben S. 130. [2]) S. oben S. 145 ff.

blick erwartete. Man hatte damals gedacht: wer heute vor dem weltlichen Richter steht, kann morgen dem Weltenrichter gegenüber stehen. Wie ist es möglich, Christus ins Auge zu schauen, wenn man ihn verleugnet hat? Die Worte der Schrift sprachen in einer Plastik und Deutlichkeit von dem künftigen Gericht, daß sie durch Mark und Bein drangen[1]). Eine Kirche, die sich auf die Schrift stellte, konnte hier nichts ablassen. Sie hätte sich selbst aufgegeben, ihren Bestand in der Gegenwart und ihre Hoffnung auf die Zukunft, wenn sie die Pflicht zum Martyrium fallen gelassen hätte. Indem sie aber dies Stück Urchristentum in seiner vollen Herbheit wie ein Heiligtum festhielt, bewahrte sie sich ihren Stolz und ihre Größe. Das Geheimnis ihres Sieges liegt da verborgen. Wenn sie Konzessionen machte, konnte sie nicht siegen. Sie blieb darum bei der alten Parole. Mochten Tausende von Christen fallen, die Kirche fiel nicht. Sie klagte über die Opfer des Krieges, aber sie war nicht imstande, einen schlechten Frieden zu schließen. Das sind Grundsätze, aus einer Gesinnung geflossen, die zum Siege führen muß.

Es war nur eine scheinbare Beschränkung der Bekenntnispflicht, wenn die Kirche gestattete, vor der Verfolgung die Flucht zu ergreifen. Wenigstens ließ sich praktisch beides mit einander leicht verbinden. Die Verpflichtung des Christen begann mit dem Augenblick, wo der Staat seine Hand nach ihm ausstreckte; was vorher geschah, war gleichgültig. Die Fluchterlaubnis wurde begründet mit dem Wort im Matthäusevangelium: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so flieht in eine andere“[2]); es war ein Wort Jesu, so gut wie die Forderung des Martyriums. Die Begründung ist bezeichnend für den mechanischen Biblizismus, der in der Kirche herrschte. So deutlich der Befehl zur Flucht in dem Worte ausgesprochen wird, so wenig kann es zweifelhaft sein, daß damit ursprünglich kein allgemeine Regel aufgestellt sein sollte. Es ist im Zusammenhang die Rede von den ältesten Verfolgungen, welche die Christen zu erleiden hatten, auf dem Mutterboden der Kirche, in Palästina. Die christlichen Apostel sollten dem Haß der Juden weichen, wo er ihnen unüberwindlich schien. „Amen, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende sein, bis der Menschensohn kommt“ lautet die Fortsetzung des Spruches. Das Schriftprinzip der Kirche erst macht aus dem gelegentlichen Wort eine allgemeine Vorschrift.

Wir dürfen annehmen, daß man die Erlaubnis zur Flucht aus der Schrift besonders gern entnahm; denn sie gab der Bekenntnispflicht

[1]) Vgl. Matthäus 10, 28ff.; 16, 24ff.; Joh. 2, 25; 2. Tim. 2, 11f.; 2. Joh. 2, 23.
[2]) Matthäus 10, 23. — Andere Fälle des Biblizismus s. oben S. 161 ff.

eine Ergänzung, die fast notwendig war. Es ist schwer zu sagen, wie die Gemeinden des dritten Jahrhunderts die großen Verfolgungen überstanden hätten, wenn es nicht außer dem Martyrium noch einen anderen Weg gegeben hätte, der, wenn auch nicht für Helden bestimmt, so doch unanstößig war. Die enthusiastische Parole, für Christus in den Tod zu gehen, ließ sich nicht an Gemeinden von Zehntausenden richten; es mußte daneben noch eine Straße gezeigt werden, auf der die Volksmenge ziehen konnte. Es erklärt sich aus der Geschichte des Christentums, daß manche Enthusiasten die Erlaubnis zur Flucht nicht gelten lassen wollten. In christlichen Kreisen, wo der Geist mehr galt als der Buchstabe, focht man das Schriftwort an. Die Montanisten faßten jede Flucht als Abfall auf und wollten von keiner Einschränkung der Bekenntnispflicht etwas wissen. Sie waren nicht die einzigen. Auch in den Kreisen der Märtyrer sah man zuweilen einen Rest des urchristlichen Enthusiasmus aufblitzen. Wenn daher hochgestellte Christen sich vor der Verfolgung in Sicherheit brachten, pflegten sie sich auf eine göttliche Weisung zu berufen, die sie erhalten hätten, um sich gegen Vorwürfe sicher zu stellen. Im ganzen aber galt die Flucht als erlaubt[1]). Man darf dabei nicht vergessen, daß eine schleunige Reise in eine andere Provinz oder gar über das Meer kein leichtes Unternehmen war. Der Flüchtling ließ seine Familie im Stich und hatte die Konfiszierung des Vermögens zu befürchten, wenn es nicht vorher in Sicherheit gebracht worden war. Das Schicksal in der Fremde war für die meisten unsicher und gefahrvoll; man war auf die Mildherzigkeit christlicher Brüder angewiesen, die selbst unter der Verfolgung standen. Aber freilich waren das alles kleinere Übel gegenüber den Kapitalstrafen. Der Mensch nimmt alles auf sich, um sein Leben zu retten.

War jemand zu stolz zur Flucht oder fehlten ihm die Mittel dazu, so war es ihm unbenommen, sich in der Heimat einem Versteck anzuvertrauen. Er konnte auch in seinem Hause bleiben, bis die Häscher ihn aufsuchten. Aber es war auf der anderen Seite verboten, in irgendwelcher Weise die Augen der Behörden auf sich zu lenken. Die Kirche mißbilligte es, wenn ein Christ die Verfolgung provozierte. Wer eine Götterstatue zerbrach und dabei ums Leben kam, galt nicht als Märtyrer[2]). Man durfte nicht einmal sich selbst als Christen angeben oder sich der Behörde freiwillig stellen; man mußte warten, bis sie zu ihm kam und fragte[3]). Im ganzen war das eine verständige Beschränkung. Man ging von der kühlen Erwägung aus, daß, wer sein Leben leichtsinnig aufs Spiel setzt, vermutlich nicht viel zu verlieren

[1]) S. unten Exkurs 84. [2]) Elvira 60. [3]) S. unten Exkurs 85.

hat. Es mischten sich bei vielen Christen unreine Motive in den Wunsch nach dem Martyrium. Auch abgesehen von der eigentümlichen Anziehungskraft, welche die Rolle eines Märtyrers für viele haben mußte, zumal für junge und schwärmerische Naturen — für manches verfehlte Leben und für manchen schweren Fall war das Martyrium das einzige Lösemittel. Der blutige Tod wusch alle Sünden ab[1]). Die Gefallenen wurden geradezu darauf hingewiesen, daß sie bei einer neuen Verfolgung ihren ersten Fehltritt wieder gutmachen könnten, und wir kennen manchen Fall, wo derartiges versucht wurde. Es war der beste Ausweg, wenn die Kirche die Christen lehrte, ihr Schicksal in Gottes Hände zu legen und nicht eigene Wege zu gehen.

Es ist aber nicht zu verkennen, daß auch in dieser Beziehung die Reflexion an die Stelle des ursprünglichen Enthusiasmus getreten ist. In der ältesten Zeit hatte man nicht daran gedacht, das Martyrium unter Bedingungen zu stellen. Wer für Christus starb, war ein Märtyrer, und ein gewisser Überschwang in der Betätigung der Todessehnsucht war fast selbstverständlich gewesen. Dadurch hatten die Christen in den ersten beiden Jahrhunderten die Augen auf sich gezogen, daß sie gern in den Tod gingen[2]). Die Montanisten hatten mit ihrer Todesfreudigkeit das alte Christentum wieder aufleben lassen[3]). Im Gegensatz zu ihnen entwickelte die Kirche ihre Grundsätze für das Martyrium. Sie handelte damit verständig und klug, wie in den meisten Fällen, aber sie entfernte einen Charakterzug ihres Wesens, der viel bedeutet hatte[4]). Unter den Greueln der diokletianischen Verfolgung ist der alte Enthusiasmus noch einmal zurückgekehrt. Damals stellten sich junge Christen dem Statthalter in den Weg, um in den Tod zu gehen[5]), oder sie tadelten ihn vor allem Volk, wenn er ein Opfer vollzog und die Christen dazu zwingen wollte[6]). Die Begeisterung, die sie durch ihren Heroismus erweckten, war so groß, daß niemand mehr daran dachte, sie zu tadeln oder gar ihnen die Ehre des Martyriums abzusprechen.

In der Zeit nach Decius faßte man es als eine Hauptaufgabe der Bischöfe auf, daß sie ihre Gemeinden auf bevorstehende Verfolgungen vorbereiteten, um die Wiederkehr einer allgemeinen Niederlage, wie

---

1) Über die Bluttaufe s. unten Exkurs 88. 2) S. oben Bd. 1, S. 213f.

3) Über die Todessehnsucht der Montanisten vgl. das Beispiel der Agathonike in den Acta Carpi usw., das Bd. 1, S. 214 A. 4 angeführt wurde. — Der im Exkurs 85 erwähnte Phrygier aus dem Martyrium Polycarpi stand wohl ebenfalls dem Montanismus nahe. — Die Passio Perpetuae usw. 4 erwähnt es ohne Tadel, daß Saturus sich selbst der Behörde stellt. — Ob die Bd. 1, S. 214 berichtete Szene aus Asien montanistischen Ursprungs ist, steht dahin. — Über die Stellung des Montanismus zum Martyrium s. oben S. 43f. 4) S. oben Bd. 1, Exkurs 35.

5) Eusebius De mart. Palaest. 3. 6) Eus. De mart. Pal. 9.

sie soeben eingetreten war, zu verhindern. Sie exerzierten seitdem ihre Truppen regelrecht ein, damit sie in der Schlacht beständen. Denn so faßte man die Verfolgungen auf: als einen Angriff des Satans mit seiner Macht auf die Armee Christi. Die kleine Schrift an Fortunatus hat Cyprian zu einem solchen Zweck im Angesicht der Verfolgung geschrieben. Sie enthält eine Zusammenstellung der einschlägigen Bibelstellen mit kurzem verbindenden Text, um den Lesern in kräftiger Weise ihre Pflichten vor Augen zu stellen. Die Götzenbilder sind keine Götter — man muß Gott allein dienen — er straft jeden, der sich zum Opfer bewegen läßt — der Christ muß Christus nachfolgen auf seinem Leidensweg — wer ausharrt, erhält den Siegespreis — Gott steht dem treuen Kämpfer bei; er ist mächtiger als der Versucher — Verfolgungen sind von jeher in der Heiligen Schrift geweissagt worden — den treuen Zeugen erwartet der herrlichste Lohn, der überschwenglich groß ist im Vergleich zu den Leiden, die auf Erden zu erdulden sind. Das alles wird in den Worten Gottes ausgesprochen, so eindrucksvoll und unerbittlich wie möglich; und daneben wird leise angedeutet, daß die Heilige Schrift keine Einwendungen erhebe, wenn sich ein Christ der Verfolgung durch die Flucht entziehen wolle. Von solchen Gedanken werden die christlichen Kirchen wiedergehallt haben, wenn der Staat eine drohende Haltung einnahm. Daneben nutzte man die schwere Zeit aus, um an der religiösen Vertiefung der Gemeinden zu arbeiten und sie zum Leiden vorzubereiten. „Wir wandeln nicht auf dem Wege des Herrn, wir leben nicht nach den Vorschriften des Himmels, die uns zum Heile gegeben sind. Unser Herz vollzog den Willen des Herrn nicht; wir sehnen uns nach zeitlichen Vorteilen und Gütern, lieben die Hoffahrt, sind eifersüchtig und zänkisch, verlassen die Einfalt des Glaubens, entsagen der Welt nur mit Worten und nicht mit Werken, und da ein jeder sich selbst gefällt, mißfallen wir alle Gott. Wir werden also gezüchtigt, wie wir's verdienen und wie geschrieben steht: der Knecht, der seines Herren Willen weiß und nicht nach seinem Willen tut, wird viele Streiche leiden müssen"[1]. Die Bischöfe sagten Fasten an für ihre Gemeinde[2] und suchten, wenn es nötig war, auf die Nachbargemeinden einzuwirken. Die Metropoliten wachten darüber, daß jeder Bischof auf dem Posten stand und seine Pflicht tat[3]. Manche gingen in ihrer Fürsorge für die Provinz so weit, daß sie sich Nachrichten von den Maßnahmen der Regierung zu verschaffen suchten, um vor Überraschungen geschützt zu sein[4]. Eine Alarm-

[1] Cyprian ep. 11, 1.
[2] Tertullian De fuga 13.
[3] Cyprian ep. 58.
[4] Cyprian ep. 80, 1.

nachricht wurde auf das schnellste weitergegeben[1]). Der große Augenblick fand dann die christliche Armee kampfbereit. Es war keine kleine Aufgabe, die den Bischöfen oblag: die Gemeinde mit solchem Geiste zu erfüllen, daß sie trotz der Sorge für das eigene Leben zusammenhielt und aushielt. Daß es wirklich gelungen ist, sieht man an dem sechzigsten Brief Cyprians. Er ist an Kornelius von Rom gerichtet, in dem Augenblick, als die Verfolgung des Gallus ausgebrochen war. Cyprian hat nur Worte des höchsten Lobes für die Haltung der römischen Gemeinde.

Daneben traf man Vorkehrungen für die Märtyrer. Wenn der Bischof es für angezeigt hielt, sich selbst in Sicherheit zu bringen, setzte er vor der Abreise eine Vertretung ein. Die Presbyter, die den Behörden unbekannt waren, mußten in der Stadt bleiben[2]), und vor allem war eine Anzahl von Diakonen am Platze. Die Anordnungen, die sie erhielten, waren möglichst genau, damit jeder wußte, was er zu tun hatte. Ein Presbyter war vielleicht mit der Sorge für die christlichen Gefangenen betraut. Er mußte versuchen, ins Gefängnis zu gelangen und den Märtyrern Erleichterungen zu verschaffen. Es war vieles möglich in dieser Beziehung, aber es war auch eine dringende Pflicht, die Märtyrer nicht ihrem Schicksal zu überlassen. Man konnte unter Umständen, selbst wenn der Statthalter es ausdrücklich verboten hatte, in den Kerker gelangen und die Gefangenen mit Lebensmitteln versorgen, wenn der Richter befohlen hatte, sie hungern zu lassen[3]). Es war möglich, viel Elend zu lindern und manches schwere Geschick abzuwenden. Die ausführenden Organe der Liebestätigkeit waren in der Regel die Diakonen[4]). Sie sorgten auch, wenn der Fall eintrat, für eine christliche Bestattung der verstorbenen Märtyrer[5]). Waren eine Anzahl Christen zu den Bergwerken verurteilt, so begleitete sie die Fürsorge der Gemeinde dahin. Dem Gefangenenkondukt vorauf liefen Briefe aus der Heimatgemeinde nach den Orten, wo der Transport Rast machte, um die Gefangenen anzumelden und für ihre Unterkunft zu sorgen[6]). Im Bergwerk trafen

---

1) Cyprian ep. 80, 2. 2) Dionysius von Alexandrien (Eus, h. e. 7, 11, 24ff.).

3) Passio Montani et Luci 9. — Passio Perpetuae et Fel. 3: Als Perpetua unter der Überfüllung des Gefängnisses litt und das Kind, das sie an der Brust hatte, von Kräften kam, setzten die beiden Diakonen, die zur Gefangenenpflege bestimmt waren, es durch Bestechung der Beamten durch, daß die Gefangenen einige Stunden in einen besseren Raum gebracht wurden. — Über Bestechung der Behörden bei anderer Gelegenheit s. Tertullian De fuga 14.

4) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e, 7, 11, 24) und die vorige Anmerkung.

5) S. oben S. 23.

6) Vgl. Deißmann, Ein Originaldokument aus der diokletianischen Christenverfolgung 1902.

die Christen einen Presbyter aus der Heimat an, der sie um sich sammelte und mit ihnen Gottesdienst abhielt[1]). Wenn die Geldsendungen aus der eigenen und aus fremden Gemeinden reichlich einliefen, war es möglich, daß die Gefangenen sich als eine Bergwerksgemeinde konstituierten[2]) oder vielmehr, wie man mit Stolz sagte, als eine Kirche der Märtyrer[3]).

Die Kirche hat aus den trüben Erfahrungen der decischen Verfolgung viel gelernt und nach allen Seiten ihre Nutzanwendungen gezogen. Man kann dem römischen Staat nicht dasselbe nachrühmen.

Valerian.

Eine neue allgemeine Verfolgung erwartete man schon im Sommer des Jahres 253 von dem Kaiser Gallus[4]). Sie ist aber nur in geringem Maßstabe zur Ausführung gekommen[5]). Vielleicht ist sie gar auf Rom beschränkt geblieben, und es wurden auch dort nur mildere Strafen verhängt[6]). In Karthago ist nicht einmal der Bischof Cyprian verurteilt worden, obwohl ihn das Volk aufs neue vor die Löwen forderte[7]). Die Gemeinden hatten sich auf ganz etwas anderes gefaßt gemacht[8]).

Dagegen wurde sein Nachfolger Valerian gegen Ende seiner Regierung zum Christenverfolger. Wir haben ihn unter Decius ein höchstes Amt bekleiden sehen, und manche haben in ihm den Urheber oder das hauptsächliche Werkzeug der decischen Verfolgung vermutet[9]). Die Christen wußten indes von ihm, daß er im Anfang seiner Regierung sich besonders freundlich ihnen gegenüber gezeigt habe; selbst am kaiserlichen Hof habe er viele Christen um sich gehabt und ge-

1) Als Petrus von Alexandrien seine Gemeinde verließ, bestimmte er einen Presbyter fürs Gefängnis, einen anderen fürs Bergwerk. Als sie flohen, setzte Meletius zwei andere an ihre Stelle. Vgl. das Fragment der alexandrinischen Kirchengeschichte bei Routh, Reliquiae sacrae Bd. IV, 2. Aufl., S. 94. 2) S. oben S. 252.

3) Den Ausdruck gebrauchen die meletianische Quelle bei Epiphanius h. 68, 3 und die donatistischen Acta Saturnini usw. 19 (bei Baluzius Miscellanea).

4) Cyprian ep. 57, 1.

5) Cyprian ep. 59, 6: Es scheint aber wieder ein kaiserliches Edikt ergangen zu sein, in dem von allen ein Opfer verlangt wurde.

6) Cyprian ep. 61, 3: Der Bischof Kornelius von Rom wurde verbannt und starb in der Verbannung. — Bischof Lucius, sein Nachfolger, wurde ebenfalls mit einigen andern verbannt, kehrte aber nach mehreren Monaten zurück. — Auch Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 1) spricht nur von der Strafe der Verbannung die damals verhängt worden wäre. Es ist die mildeste von allen Strafen, die gegen Christen üblich waren; s. oben S. 249. — Immerhin müssen damals manche Gefallene Gelegenheit gehabt haben, durch ein öffentliches Bekenntnis ihr früheres Vergehen wieder gut zu machen. 7) Cyprian ep. 59, 6.

8) Cyprian ep. 57, 5: In Karthago hatte man eine schlimmere Verfolgung als unter Decius erwartet; 58, 1 schreibt Cyprian der Gemeinde in Thibaris, der Untergang der Welt und die Zeit des Antichrists stehe nahe bevor. 9) S. oben S. 268.

duldet. Erst später wäre er Einflüssen unterlegen, die der Kirche feindlich waren. Sie wären von einem hochgestellten Militär, Macrianus, ausgegangen, der damals im Besitz der wichtigsten Ämter heimlich selbst nach der Krone Verlangen trug[1]). Er hat in der Tat später die Herrschaft an sich gerissen, und ein Jahr lang in Ägypten und im Orient regiert[2]). Macrian stand an der Spitze des Kultwesens in Ägypten, war religiös interessiert und haßte das Christentum[3]). In diesem Fall können wir es einmal feststellen, daß die Christenverfolgungen in dem Schoß der heidnischen Kulte ihren Ursprung hatten. Im August des Jahres 257[4]) ergingen an die Statthalter der Provinzen Briefe der Kaiser — des Valerian und seines Sohnes Gallienus — worin von den Christen ein Opfer verlangt wurde[5]). In erster Linie waren die Kleriker dabei ins Auge gefaßt[6]). Und bei Todesstrafe wurde es den Gemeinden verboten, Gottesdienste abzuhalten und die Zömeterien zu betreten[7]).

Valerian verfolgte mit seinem Reskript denselben Zweck wie Decius: er wollte die christlichen Gemeinden zerstören. Aber er glaubte dasselbe mit einem geringeren Aufwand von Mitteln erreichen zu können. Wenn irgend möglich, wollte er Blutvergießen vermeiden. Er verzichtete darauf, sich aller Personen einzeln zu bemächtigen und sie mit Foltern zum Abfall zu bringen. Wenn er den Klerus unschädlich machte und den Gemeinden verbot, Zusammenkünfte zu veranstalten, meinte er den Bestand der Kirche erschüttern zu können. Uns sind die gerichtlichen Protokolle erhalten von den ersten Verhandlungen, welche die Statthalter in Afrika[8]) und in Ägypten[9]) vornahmen. Der Prokonsul in Karthago ließ am 30. August 257 Cyprian

---

1) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 10, 2ff.).

2) Eus. h. e. 7, 23. 3) Dionysius (Eus. h. e. 7, 10, 4.).

4) Acta Cypriani 1: Cyprian wurde am 30. August 257 vor Gericht gestellt und verurteilt; und er war der erste, der in Karthago von der Verfolgung betroffen wurde (ep. 77, 2; 78, 1).

5) Der Prokonsul in Karthago spricht sich darüber aus: *Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere* (Acta Cypriani 1). — Ebenso sprach sich der Statthalter in Alexandrien dem Bischof Dionysius gegenüber aus (Eus. h. e. 7, 11, 6ff.). — Acta Fructuosi usw. 2: *Praeceperunt deos coli.*

6) Der Prokonsul in Karthago: *Non solum de episcopis, verum etiam de presbyteris mihi scribere dignati sunt* (Acta Cypriani 1). — Der Statthalter in Ägypten verhandelte mit dem Bischof Dionysius, einem Presbyter und drei Diakonen, und bestrafte sie gemeinsam (Eus. h. e. 7, 11, 6ff.).

7) Acta Cypriani 1: *Praeceperunt etiam, ne in aliquibus locis conciliabula fiant nec coemeteria ingrediantur. Si quis itaque hoc . . . praeceptum non observaverit, capite plectetur.* Ebenso Dionysius (Eus. h. e. 7, 11, 10).

8) Acta Cypriani. 9) Eus. h. e. 7, 11, 6.

in sein Amtszimmer holen; er hatte die Absicht gehabt, mit dem Bischof zugleich die Presbyter vorzuladen, und hatte es nur unterlassen, weil er ihre Namen im Augenblick nicht ermitteln konnte. In Alexandrien wurde der Bischof Dionysius zugleich mit einem Presbyter und mit drei seiner Diakonen vorgeführt; einem römischen Christen, der sich in Alexandrien aufhielt, war es erlaubt worden, der Verhandlung beizuwohnen. An beiden Orten wurden die Verhandlungen in ruhigem Ton und mit augenscheinlicher Kulanz geführt; aus den Worten des alexandrinischen Beamten glaubt man fast herauszuhören, daß das kaiserliche Reskript eine milde Behandlung der christlichen Führer anempfohlen hatte. Als die Angeklagten sich weigerten, dem kaiserlichen Befehl zum Opfer Folge zu leisten, wurden keinerlei Zwangsmittel angewandt; sie wurden zur Deportation nach öden Orten der Provinz verurteilt, der Karthager nach Curubis, die Alexandriner nach Kephro in der libyschen Wüste. Der Kaiser hatte das im einzelnen angeordnet. In Kephro fanden die Alexandriner andere christliche Ägypter, die ebenfalls dorthin verschickt waren, und die Aufsicht war so wenig streng, daß Dionysius es wagen durfte, dem ausdrücklichen Verbot zuwider Gottesdienste zu veranstalten; er konnte sogar unter den Einwohnern der dortigen Gegend eine erfolgreiche Missionstätigkeit beginnen. Die Folge war freilich, daß der Praefectus Ägypti die christliche Kolonie sprengte und die Kleriker an verschiedenen Orten der Mareotis ansiedelte; aber auch das geschah ohne weitere Strafen und Zwangsmittel.

Die Deportation war die Strafe für die *honestiores*; die Bischöfe von niedriger Geburt wurden dementsprechend in die Bergwerke geschickt[1]); viele blieben auch im Gefängnis[2]). Mit den Bischöfen mußten die Presbyter und Diakonen dieselben Strafen auf sich nehmen, gelegentlich wurden auch Laien vorgefordert und verurteilt. Denn natürlich werden die Anzeigen gegen Christen wieder häufig eingelaufen sein, und die Statthalter hatten die Pflicht, ihnen Folge zu geben. Währenddessen waren alle gottesdienstlichen Versammlungen untersagt. Außer den Kirchen waren ausdrücklich die Zömeterien in dem kaiserlichen Reskript genannt. Man wußte auf seiten des Staates, von welcher Bedeutung die Verehrung der Märtyrer gerade in Verfolgungszeiten war, daß von diesen Gräbern die Kräfte ausgingen, welche die Christen zum Widerstand entflammten. Daher verbot man den Besuch der Grabesstätten bei Todesstrafe. Wir wissen nicht, in welcher Weise die Ausführung des Verbotes gehand-

[1]) Cyprian ep. 76. [2]) Cyprian ep. 76, 1. 6.

habt wurde. Man konnte etwa die Eingänge zu den Zömeterien bewachen lassen; man konnte auch die christlichen Kirchen und Grabstätten konfiszieren. Ob es aber möglich gewesen ist, alle Zusammenkünfte von Christen zu verhindern, darf man bezweifeln. Zumal in den großen Städten.

Die Verfolgung des Valerian bietet in ihrem ersten Stadium, das etwa ein Jahr lang gewährt hat, ein eigentümliches Bild. Der Staat beabsichtigte, eine allgemeine Verfolgung der Kirche ins Werk zu setzen. Die Befehle dazu werden in alle Provinzen ergangen sein, und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß die Ausführung irgendwo unterblieben wäre. Aber es sollte kein Blut fließen. Das ganze schauerliche Gemälde, das für unsere Vorstellung mit einer Christenverfolgung verbunden ist, ist hier mit keinem Zuge vertreten; es ist fast, als wenn man einem modernen Strafverfahren zusähe. Der Staat glaubt mit den unblutigen Strafen der Deportation und der Bergwerke gegen die Christen auskommen zu können, viele andere legt er ins Gefängnis. Natürlich werden trotz der gelinden Strafen manche Christen abgefallen sein; aber es bleibt doch charakteristisch, daß wir von keinem Gefallenen hören. Andererseits waren die Märtyrer nicht häufig. Die Kirche war nur dadurch imstande, neue Märtyrer zu kreieren, daß sie diesen höchsten Ehrentitel allen verleihen konnte, die nach ihrem Bekenntnis irgendeine Leibesstrafe erduldet hatten, so daß die meisten Gefangenen, wenn sie im Kerker oder im Bergwerk starben, als Märtyrer bezeichnet werden konnten. Die Mehrzahl der Christen, die in dieser ersten Periode verurteilt wurden, durften nur auf den Titel Konfessoren Anspruch erheben.

Es ist schwer zu sagen, ob die anfängliche Milde Valerians in jener geheimen Sympathie mit dem Christentum ihren Grund hat, welche er im Anfang seiner Regierung zuweilen gezeigt hatte. Jedenfalls hat er nach einiger Zeit eingesehen, daß die von ihm ergriffenen Maßregeln nicht zum Ziele führten; er hat sie daher in einem zweiten Reskript wesentlich verschärft. In den ersten Tagen des August 258 wurde es erlassen[1]). Man hatte auf christlicher Seite schon lange derartiges befürchtet. Der Bischof von Karthago hatte aus seinem Exil einen Boten nach Rom geschickt, um sogleich im Besitz der neuesten Nachrichten zu sein[2]), und in der römischen Gemeinde lebte man in einer Stimmung wie vor dem Gewitter. In diesen Tagen, am 29. Juni 258, wurden die Überreste der Apostel Petrus und Paulus

---

[1]) Der römische Bischof Xystus wurde am 6. August 258 Märtyrer; und er starb unmittelbar nach Erlaß des zweiten Reskripts. Cyprian ep. 80, 1.

[2]) Cyprian ep. 80, 1.

aufgefunden, in zwei verschiedenen Zömeterien, an der via Appia und an der via Ostiensis[1]) — übrigens ein Beweis dafür, wie wenig streng das Verbot, die Grabstätten zu betreten, vom Staat gehandhabt wurde. Man kann sich denken, wie das Ereignis den Mut der römischen Gemeinde beleben mußte. Schien es doch, als wenn die beiden großen Apostel, die man in Rom als Gründer des Episkopats und himmlische Fürsprecher verehrte, der Gemeinde ein sichtbares Zeichen ihres Beistandes geben wollten. Beide waren den Märtyrertod gestorben: sie mahnten zum Ausharren und riefen zur Nachfolge. In solcher Stimmung ging man dem neuen Kampf entgegen.

Das zweite Reskript befahl[2]), die Bischöfe, Presbyter und Diakonen sofort zu töten; und es suchte außerdem von den christlichen Laien alle die zu treffen, die sich in einer hervorragenden Lebensstellung befanden. Die Christen der höheren Rangklassen, die Senatoren, die *egregii viri* und die römischen Ritter sollten ihren Rang verlieren und ihres Vermögens beraubt werden; wenn sie nach Vollzug der Strafe ihr christliches Bekenntnis aufrecht erhielten, sollten sie mit dem Tode bestraft werden. Die Frauen derselben Rangklassen sollten ebenfalls zunächst mit der Konfiszierung des Vermögens bestraft, im Beharrungsfalle aber nicht hingerichtet, sondern ins Exil geschickt werden. Eine besondere Bestimmung war endlich dem kaiserlichen Hofstaate gewidmet. Wer von den Hofbeamten und dem Gesinde Christ war oder es nur gewesen war, sollte sein Vermögen verlieren und aus Rom entfernt werden; er sollte gefesselt nach den kaiserlichen Gütern gebracht werden, in der Regel wohl zur Zwangsarbeit.

Das zweite Reskript sollte das erste nicht aufheben, sondern ergänzen. Das allgemeine Verbot an die Gemeinden, sich zu versammeln und die Zömeterien zu betreten, blieb bestehen; und jede Übertretung desselben wurde mit dem Tode bestraft. Auch war die Tendenz des Gesetzes dieselbe wie beim ersten. Der Kaiser glaubte nach wie vor darauf verzichten zu können, gegen die Masse der Gemeinde vorzugehen. Wenn er die Christen ihrer Führer beraubte und ihnen jede Art von Versammlungen verbot, meinte er eine Auflösung der Gemeinden herbeiführen zu können. Den Klerus faßte er allerdings

[1]) Depositio martyrum des Chronographen vom Jahre 354.

[2]) Cyprian ep. 80, 1: *rescripsisse Valerianum ad senatum ,ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero et egregii viri et equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur et si ademptis facultatibus christiani esse perseveraverint, capite quoque multentur, matronae ademptis bonis in exilium relegentur, Caesariani autem quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur . Subjecit etiam Valerianus imperator orationi suae exemplum litterarum, quas ad praesides provinciarum de nobis fecit.*

energisch ins Auge; an die Stelle der Deportation und des Bergwerks trat nunmehr die Todesstrafe. Mit einem Federstrich versuchte der Kaiser den höheren Klerus der gesamten Kirche auszurotten; es war ein Todesurteil über viele Tausende von Menschen.

Die weiteren Bestimmungen des Reskripts zeigen, daß der Staat die Gemeinden seit der ersten Verfügung beobachtet hatte. Die Christen hatten von jeher an ihren vornehmen Wohltätern eine wesentliche Stütze gehabt und in Verfolgungszeiten war deren Hilfe vollends nicht zu entbehren. Sie traten dann in die Rolle ein, die ihnen in der ältesten Zeit des Christentums zugefallen war; sie waren die Hauswirte und Gastgeber für die ärmeren Christen[1]). Wir dürfen annehmen, daß in ihren Häusern heimliche Gottesdienste stattfanden; vielleicht reichte ihr Einfluß soweit, daß die Polizei gelegentlich ein Auge zudrückte[2]). Ihr Ansehen und ihr Besitz war ein Rückhalt für die Gemeinde, umsomehr, wenn der Klerus im Exil war oder sich verbergen mußte. Der Staat hielt es für notwendig, diese Stützen aufs Korn zu nehmen. Für sie war die Degradierung und die Konfiskation die entsprechende Strafe. Sie sollten aber nicht nur bestraft, sondern auch von der Gemeinde entfernt werden: blieben sie nach der Güterentziehung noch Christen, dann sollten sie sterben. Die Christengemeinden wurden dadurch auf die Kreise der geringen Leute beschränkt. Waren sie ihrer Führer und ihrer Stützen beraubt, dann hoffte man sie eintrocknen zu können.

Aus den Bestimmungen über die Cäsarianer sehen wir, daß die Christen am Hofe Valerians noch immer zahlreich waren. Man hat an höhere und niedere Hofchargen zu denken, natürlich auch an Sklaven. Die Strafe der Konfiskation, die über sie verhängt wurde, macht es deutlich, daß die vermögenden Leute in der christlichen Hofpartei überwogen. Vielleicht waren manche unter ihnen imstande gewesen, der Gemeinde wesentliche Dienste zu leisten. Nun der Kaiser als blutiger Christenverfolger auftrat, hielt er es für notwendig, seinen Hof von ihnen zu reinigen. Er wollte sich vor Racheakten der Christen sicherstellen. Darum bestrafte er von den Hofbeamten nicht nur die, welche sich weigerten, aus der Gemeinde auszutreten, sondern ebenso alle, die jemals Christen gewesen waren; er machte in der Art der Bestrafung nicht einmal einen Unterschied, sondern ließ ihnen allen das Vermögen konfiszieren. Dann verbannte er sie auf die kaiserlichen Besitzungen, um sie unter Aufsicht zu haben.

---

[1]) S. oben Bd. 1, S. 228.

[2]) Aus Tertullian De fuga 14 geht hervor, daß man die Gottesdienste in Zeiten der Gefahr dadurch aufrecht erhielt, daß man die Behörden bestach.

Es kam dem Kaiser in diesem Fall nicht darauf an, ein Opfer vor den Staatsgöttern zu erzwingen oder eine eventuelle Hartnäckigkeit zu bestrafen; er wollte sich persönlich sicherstellen. Wenn man daran denkt, was für ein Blutbad der Kaiser unter den Christen anzustellen sich anschickte, hat die Maßregel etwas Selbstverständliches. Daß er besondere Gründe hatte, vor christlichen Nachstellungen auf der Hut zu sein, ist damit nicht gesagt.

Das Reskript wurde sofort in Rom zur Ausführung gebracht. Der Bote, der von Cyprian in die Hauptstadt gesandt war, um ihm schleunige Nachrichten über die Maßnahmen der Regierung zu bringen, konnte schon von den ersten christlichen Martyrien berichten, als er die Botschaft von dem Reskript brachte[1]). Dem römischen Bischof Xystus war es ein ganzes Jahr lang gelungen, sich der Verhaftung zu entziehen, und er hatte nicht einmal Rom verlassen; vielleicht hatten die Katakomben ihm Schutz geboten. Jetzt wurde er im Zömeterium von den Soldaten überrascht und, wie es scheint, auf der Stelle getötet. Mit ihm starben vier seiner Diakonen[2]); vier Tage später ging ein fünfter Diakon, Laurentius, in den Tod[3]). Das war am 6. und am 10. August 258; am 14. September folgte Cyprian von Karthago[4]). Die Verfolgung mußte besonders blutig ausfallen, weil man seit dem ersten Reskript einen großen Teil des Klerus in Haft hatte, im Gefängnis, im Exil und in den Bergwerken. Sie wurden, soviel wir wissen, hingerichtet, soweit man ihrer habhaft werden konnte. Wir haben nur wenige Nachrichten über die Verfolgung; die meisten von ihnen stammen aus Afrika. In den Akten des karthagischen Konzils von 256 hat ein Schreiber des dritten Jahrhunderts zu den Namen der Bischöfe angemerkt, wer von ihnen Märtyrer geworden ist. Die Notizen müssen sich sämtlich auf die valerianische Verfolgung beziehen. Unter den siebenundachtzig Bischöfen sind fünfundzwanzig als Konfessoren, vier als Märtyrer, sieben als Konfessor und Märtyrer bezeichnet, einer ist abseits gestellt, weil er zwar Märtyrer geworden, aber vorher unter die Schismatiker gegangen war[5]). Die Zahl ist groß genug, um ein allgemeines Urteil, wenigstens für Afrika, zu ermöglichen. Von der ersten Maßregel sind danach zweiunddreißig, mehr als ein Drittel der afrikanischen Bischöfe, betroffen worden; das zweite Reskript traf zwölf, also etwa ein Fünftel

---

[1]) Cyprian ep. 80, 1. — Das Epigramm, das Damasus auf den Tod des Xystus dichtete und an seiner Grabstätte aufstellen ließ, befindet sich noch jetzt an Ort und Stelle in der Kallistkatakombe; ed. Ihm n. 13. Dort, oder in der Nähe der Katakombe, wird Xystus auch sein Martyrium erlitten haben. [2]) Cyprian ep. 80, 1.
[3]) Das Datum steht durch die Kalender fest. [4]) Acta Cypriani 6.
[5]) Vgl. von Soden in den Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss. 1909, S. 300.

des Episkopats. Der Unterschied ist immerhin auffallend. Wenn man die Situation erwägt, in der das zweite Reskript die Kirche antraf, hätte man fast noch mehr Todesurteile erwarten können. Es müssen doch viele Bischöfe verstanden haben, sich aus dem Exil heraus, in das sie durch die erste Maßregel der Regierung geschickt worden waren, vor dem Tode in Sicherheit zu bringen.

Mit den Bischöfen starben viele Presbyter und Diakonen[1]), und die Zahl der Laien, die zur Anzeige gebracht und verurteilt wurden, war nicht geringer[2]).

Aber alle diese Angaben gelten nur für Afrika und einen beschränkteren Kreis von Provinzen, dessen Umfang zunächst nicht näher zu beschreiben ist. Denn die Verfolgung scheint sich nicht gleichmäßig im ganzen Reich abgespielt zu haben. Wir erfahren z. B. nicht, daß das zweite Reskript in Ägypten zur Durchführung gebracht worden wäre[3]) und aus Palästina hören wir zwar, daß vier Christen zu den Tieren verurteilt wurden[4]); aber es sind auffallender Weise keine Kleriker, sondern Laien. Aus Spanien wird der Tod des Bischofs Fructuosus von Tarraco und seiner Diakonen berichtet[5]), so daß man meinen möchte, daß dort den römischen Befehlen Folge geleistet wurde.

Die blutige Verfolgung scheint mindestens zehn Monate lang gedauert zu haben; die letzten Nachrichten über Martyrien stammen aus dem Mai 259[6]). Am 22. Juli aber wagte die römische Gemeinde zu einer neuen Bischofwahl zu schreiten; die Verfolgung war also beendet. Valerian war mit den Feldzügen im Osten des Reiches beschäftigt, die ihn im Jahre 260 in die persische Gefangenschaft bringen sollten; und sein Sohn Gallienus gab den Christen ihre Kirchen und Zömeterien zurück[7]). Wie mochte ein Kaiser denken, imstande

1) Passio Mariani et Jacobi 3ff.: Marianus war Lektor, Jakobus Diakon in Muguas bei Cirta. Sie wurden gefangen gesetzt, grausam gefoltert und zur Verurteilung durch den Präses nach Lambaesis geschickt. Dort wurden sie mit sehr vielen andern Klerikern enthauptet. — Passio Montani et Luci 7: Ein Presbyter Viktor wird Märtyrer; 20ff. ein Diakon Flavian.

2) Passio Mariani usw. 10: In Lambaesis wurde eine *numerosa fraternitas* hingerichtet. — Die Passio Montani usw. schildert die Leiden von 7 Christen und einem Katechumenen.

3) Dionysius von Alexandrien hat bis zum Jahre 265 gelebt. Eusebius hat keine Nachrichten über ägyptische Märtyrer aus dieser Zeit, obwohl ihm der Briefwechsel des Dionysius vorlag. 4) Eus. h. e. 7, 12. 5) Acta Fructuosi usw.

6) Nach den Kalendern ist der Todestag des Marianus und Jakobus der 6. Mai, des Montanus und Lucius der 23. Mai, des Flavianus der 25. Mai — ohne Zweifel im Jahr 259.

7) Das Toleranzedikt des Gallienus bei Eusebius h. e. 7, 13. — Das Edikt war vom Kaiser an die Bischöfe gerichtet, was als ein Akt besonderen Entgegenkommens aufzufassen ist. Gallienus wird deswegen von Dionysius dem Alexandriner

zu sein, gegen die Kirche zu Felde zu ziehen, wenn er seines Thrones so wenig sicher war wie Valerian, und wenn sein eigener Sohn und Mitregent auf die blutige Verfolgung alsbald Zeichen seiner Sympathie folgen ließ. Man kann sagen, daß man in jenen Zeiten seines Lebens noch immer sicherer war, wenn man christlicher Bischof, als wenn man römischer Kaiser war.

Aurelian.

Fünfzehn Jahre später drohte dem Christentum noch einmal eine erhebliche Gefahr durch die Religionspolitik Aurelians (270—75). Nach seinem Siege in Syrien, den er der Hilfe des Sonnengottes zuschrieb, führte er den Kultus des Sol invictus in Rom ein und erhob den neuen Gott zum Schutzherrn des Reiches. Alle übrigen Religionen sollten sich im Sonnenkult wiederfinden und vereinigen. Den Kaiser beseelte ein ähnlicher Gedanke wie ihn seiner Zeit Elagabal gehabt hatte[1]; und es war auch ein Verwandter des Gottes von Emesa, der seine Triumphe im römischen Reich feierte. Aber diesmal war er seines ursprünglichen Charakters entkleidet, verfeinert und geläutert. Der Sonnenkult war als ein heidnischer Monotheismus gedacht. Man sieht, in welchem Maße die Welt dem Christentum entgegenkam; der Kampf gegen den Polytheismus fand in dem Kaiser einen Bundesgenossen.

Der neue Zentralkult des Reiches war aber nicht als Entgegenkommen gegen die Kirche gemeint. Er wurde in den herkömmlichen Formen des griechisch-römischen Gottesdienstes begangen; der Sonnengott hatte in Rom seinen Tempel, sein Kultbild, seine Priesterschaft und seine Opfer. Er war als eine Zusammenfassung der religiösen Kräfte des Heidentums gedacht; man hat gemeint, daß er vielleicht von Anfang an dem Wunsche entsprungen war, dem Christentum etwas gleichwertiges entgegenzusetzen[2]. Eine solche Politik mußte früher oder später zu einer offenen Kriegserklärung an die Kirche führen. Der Kaiser soll nahe daran gewesen sein, ein Edikt zur Christenverfolgung zu erlassen[3]; andere wollten gar wissen, daß es schon unterzeichnet, nur noch nicht in die entfernten Provin-

in einer Weise verherrlicht, die an die Huldigungen gegenüber Konstantin erinnert (Eus. h. e. 7, 23). Und gerade diesem Kaiser wird in der Historia Augusta das schlimmste Zeugnis ausgestellt wegen seiner Unfähigkeit und seines unwürdigen Lebens. Der Verfasser meint, Gallienus wäre das größte Ungeheuer gewesen, unter dem Rom geseufzt hätte (Tyranni XXX, 31).

[1]) S. oben S. 263.

[2]) Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 307ff.

[3]) Eus. h. e. 7, 30, 20f.

zen gelangt war[1]), als Aurelian ermordet wurde. Damit ging die Gefahr vorüber.

Unter den folgenden Kaisern hatte die Kirche Ruhe; die Friedenszeit währte über vierzig Jahre; es war die Zeit einer gewaltigen Entwicklung nach allen Seiten. Als der Staat zum letztenmal die Kirche angriff, war sie so stark und widerstandsfähig, wie niemals vorher.

Diokletian.

Die ersten achtzehn Jahre der Regierung Diokletians sind vorübergegangen, ohne daß die Christen Grund zur Klage gehabt hätten. Als der Kaiser sich im Winter 302 auf 303 zur Christenverfolgung entschloß, war er ein Greis in hohem Alter, und er hatte vielleicht schon damals die Absicht, in Kürze der Krone zu entsagen, was er zwei Jahre später ausgeführt hat. Es müssen schwerwiegende Gründe gewesen sein, die ihn dazu brachten, seine lange Regierung mit einem Blutbad unter den Bürgern seines Reiches zu beschließen. Wir wissen, daß er den Gedanken der Christenverfolgung lange erwogen und mit sich herumgetragen hat; wir sehen es dem Plane an, daß er Punkt für Punkt ausgetüftelt und nach langem Zögern ins Werk gesetzt worden ist. Über den Umfang und die Schwierigkeit seines Unternehmens konnte der Kaiser schwerlich im Zweifel sein. Er kannte die Größe der christlichen Gemeinden und ihre straffe Organisation; er wußte, welcher Abscheu gegen alle Formen heidnischer Religiosität den Christen eingepflanzt wurde; vermutlich waren ihm die harten Strafen bekannt, die in der Kirche auf jede Form des Abfalls vom Glauben standen; er wird gewiß von der inbrünstigen Verehrung gehört haben, die man den Märtyrern und Bekennern widmete. Er konnte demnach die Widerstandskraft der christlichen Religion nicht für gering halten. Wenn sich Diokletian trotzdem zu einem umfassenden Angriff auf die Kirche entschloß, so müssen dabei schon politische Gründe den Ausschlag gegeben haben. Der Kaiser muß der Ansicht gewesen sein, daß der Bestand des Reiches mit der alten Religion untrennbar verbunden sei, und daß die Kirche den Staat gefährde. Soviel werden wir sagen können — alles weitere ist Vermutung. Denn es ist uns nicht berichtet, an welcher Seite des kirchlichen Wesens Diokletian den entscheidenden Anstoß genommen hat, und es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß die Christen, denen wir die Berichte über die Verfolgung allein verdanken, über die leitenden Motive des Kaisers unterrichtet gewesen sind.

---

[1]) Lactantius De mort. pers. 6, 2.

Es gab einen Punkt, an dem der Staat mit der Kirche in ständige Konflikte geriet, und wir werden ihm unsere Aufmerksamkeit schenken müssen, auch wenn uns nicht überliefert ist, daß hier der Ausgangspunkt der Verfolgung lag: es ist die Stellung, welche die Kirche neuerdings zum Soldatenstande einnahm. Das Reich verteidigte nur mit Mühe seine weiten Grenzen im Norden und im Osten gegen Germanen und Perser; eine gute Beschaffenheit der Armee war seit mehr als einem Jahrhundert die eigentliche Lebensfrage für das Reich; und die Kirche zeigte sich ihr gegenüber spröder als je. Nach der Lage der Dinge ist es sehr wohl denkbar, daß der im Lager großgewordene Soldatenkaiser die Überzeugung gewann, daß die Abneigung der Christen gegen den Soldatenstand den Bestand der Armee und damit den des Staates in Frage stellte, so daß er zu den äußersten Mitteln greifen zu müssen glaubte, um das Reich von dieser Gefahr zu befreien. Die Bezwingung des inneren Feindes, der die Widerstandskraft des Reiches lähmte, mag ihm vielleicht gar als ein würdiger Abschluß seiner Regierung erschienen sein.

Wenn Diokletian bei der Christenverfolgung von militärischen Gesichtspunkten aus handelte, wird er seinen großen Entschluß auf Grund der Berichte seiner Kommandeure gefaßt haben, und man kann sich denken, wie diese — zum guten Teil Haudegen barbarischer Abkunft, ohne Berührung mit dem Kulturleben des Reichs — über die christliche Religion geurteilt haben. Sie hatten außerdem in jener Zeit vielfachen Grund zu Beschwerden und Anklagen gegen die Kirche; denn es läßt sich nicht leugnen: die Unbotmäßigkeit der christlichen Soldaten hatte einen Charakter angenommen, daß einem Offizier dabei bange werden konnte. Es kam vor, daß ein christlicher Rekrut — Maximilian hieß er — sich weigerte, die Uniform anzuziehen, trotz aller gütigen Vorstellungen seiner Vorgesetzten, und obwohl er wußte, daß die Armee voller Christen war[1]). Als die Garnison von Tingis in Mauretanien den Geburtstag des Kaisers feierte, legte ein christlicher Centurio, Marcellus mit Namen, der schon eine längere Dienstzeit hinter sich hatte, den Schwertgurt, das Wehrgehenk und die Rangabzeichen vor den Feldzeichen der Legion nieder und sagte mit lauten Worten dem Soldatenstande ab, der ihn zum Götzendienst zwänge[2]). Es war eine Gehorsamsverweigerung vor versammelter Mannschaft, begangen von einem alten Soldaten, der eine Charge bekleidete und durch keine äußere Veranlassung entschuldigt war. Der Centurio Marcellus hatte wahrscheinlich schon oft eine Geburtstagsfeier miterlebt, vermutlich auch als

1) Acta Maximiliani. 2) Acta Marcelli.

Christ; denn es wird nicht berichtet, daß er erst neuerdings zum Christentum übergetreten wäre. Mit einem Male scheint ihm klar geworden zu sein, daß Christentum und Kriegerstand sich in einem unversöhnbaren Gegensatz befänden, und er brachte seine Überzeugung zum Ausdruck nicht ohne Sucht nach Effekt. Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß beide, der Rekrut und der Centurio, in aller Form Rechtens zum Tode verurteilt wurden. Aber damit konnte die Angelegenheit für den Staat nicht erledigt sein. Die offene Widersetzlichkeit der beiden Soldaten war von den Christengemeinden mit jubelnder Begeisterung aufgenommen worden. Der Vater des Rekruten hatte den Auftritt seines Sohnes miterlebt, von seiner ersten Weigerung an bis zur Exekution; er hatte sich gar daran beteiligt, indem er — selbst ein alter Soldat — sich weigerte, seinen Sohn zum Gehorsam zu veranlassen[1]); und als er seinen Tod mit angesehen hatte, war er stolz nach Hause gegangen, voll Dank gegen Gott, der ihm einen so nahestehenden Märtyrer im Himmel beschert habe. Die Leiche des jungen Mannes wurde aus Numidien, wo der Fall sich ereignet hatte, nach Karthago geschafft und an der Seite Cyprians zur Ruhe bestattet, neben dem größten Heiligen der afrikanischen Kirche[2]). Die populäre Verehrung des neuen Märtyrers wird sofort begonnen haben. Wir haben die Zeugnisse dafür in den Akten des Maximilian, wie in denen des Marcellus. Die Taten und Antworten der beiden Widerspenstigen sind da Wort für Wort aufgezeichnet. Die christlichen Freunde der Verstorbenen haben sich Einsicht in die Protokolle der kriegsgerichtlichen Verhandlungen verschaffen können und daraufhin die Märtyrerakten hergestellt, die an den Todestagen der beiden zur Erhebung der Gemeinden verlesen und vielleicht gar öffentlich verbreitet wurden.

Wir fragen mit Staunen: hat die Kirche immer den Interessen des Staates so feindlich gegenüber gestanden, daß sie Fälle von offener Insubordination nicht nur entschuldigte, sondern sogar glorifizierte? Es läßt sich — glaube ich — nachweisen, daß die Stellung der Kirche zur Armee im Laufe des dritten Jahrhunderts schärfer geworden ist als sie ursprünglich war, und daß in den Fällen des Maximilian und des Marcellus christliche Grundsätze verletzt worden sind, auf welche die Kirche noch wenige Jahrzehnte vorher Gewicht gelegt hatte. Die Kirche hat zwar niemals ihren Mitgliedern erlaubt, aus freien Stücken Soldat zu werden, aber sie hat nicht gezögert, den Soldaten, die zu ihr kamen, die Taufe zu erteilen[3]); im Unterricht wies man sie darauf hin, daß sie sich nach Möglichkeit aller Hand-

1) Acta Maximiliani 2. 2) Acta Maximiliani 3. 3) S. oben S. 86f.

lungen enthalten sollten, welche die Kirche als Götzendienst verurteilte. Die römische Armee hat daher immer christliche Soldaten gehabt. Mit den Vorschriften ihres Dienstes und den Befehlen ihrer Vorgesetzten fanden sie sich ab, so gut es gehen mochte; gelegentlich kam es zu Kollisionen, die unter Umständen mit dem Tode des Christen endeten. Eine Reihe von Soldatenmartyrien sind aus der Zeit vor Diokletian bekannt — aber sie tragen einen anderen Charakter als die Martyrien des Maximilian und Marcellus. Die christlichen Militärs kollidierten ohne ihr Zutun mit einem militärischen Brauch, der ihnen als Christen verboten war: sie wurden veranlaßt, einen Eid zu leisten[1]), zu opfern oder sich zu bekränzen[2]); durch ihre fortfortgesetzte Weigerung zogen sie sich das Urteil zu. Zu offener Widersetzlichkeit hat die Kirche ihre Bekenner unter den Soldaten in der früheren Zeit nicht angehalten. Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß die meisten Bischöfe vor der Mitte des dritten Jahrhunderts das Verhalten des Maximilian sowohl wie das des Marcellus gemißbilligt hätten. Man hätte die beiden als Märtyrer nicht anerkannt, weil man, im Gegensatz zum Montanismus, jede Art, sich zum Martyrium zu drängen, verurteilte. Es läßt sich aber beobachten, daß die Kirche in der diokletianischen Zeit gleichgültiger wurde gegen die Form, in der sich ein Martyrium vollzog, je weiter sie sich vom Montanismus entfernte, und je intensiver sie die Märtyrer verehrte. Die beiden genannten Fälle haben sich vollzogen unter dem Einfluß des Heiligenkultes. Der Rekrut sowohl wie der Centurio suchten mit dem Staat in Konflikt zu geraten, um die Märtyrerkrone zu erringen. Als die Märtyrerverehrung infolge der Verfolgungen unter Decius und Valerian größeren Umfang annahm, hat die Kirche ihre alte vorsichtige Haltung dem Staat gegenüber aufgegeben und Fälle von offener Insubordination gutgeheißen und verherrlicht, wenn sie mit dem Martyrium endeten[3]). Ein großes Kraftbewußtsein, das der Kirche in der langen Friedenszeit erwachsen war, mag seinen Teil daran gehabt haben. Welche Folgerungen aber der Staat aus ihrer veränderten Haltung ziehen mußte, hat die Kirche sich schwerlich klar gemacht.

Denn es ist deutlich, daß der Staat nicht gleichgültig zusehen durfte, wie an den Fundamenten seiner Macht gerüttelt wurde. Uns sind nur verhältnismäßig wenige Fälle von christlicher Insubordi-

---

[1]) So ein Basilides in Alexandrien im Jahre 203 (Eusebius h. e. 6, 5).

[2]) So wurde in Karthago im Jahre 211 ein christlicher Soldat verurteilt, weil er bei einer Liberalitas der Kaiser sich nicht bekränzen wollte (Tertullian De corona 1).

[3]) S. unten Exkurs 85.

nation bekannt, und wir müssen uns fast wundern, daß überhaupt derartige Nachrichten überliefert sind; denn sie waren der Staatskirche des vierten Jahrhunderts unangenehm und sind daher absichtlich unterdrückt worden[1]). Wir können uns aber vorstellen, wie solche Martyrien, wie die des Maximilian und des Marcellus, auf die zahlreichen Christen in der Armee wirkten. Welche suggestive Kraft ging wohl von den Gräbern der Soldatenmärtyrer aus, wo die Scharen der Gläubigen sich Tag und Nacht drängten, um sie zu verehren und sich ihrer Fürbitte zu versichern. Den Soldatenkaisern standen die Interessen der Armee in vorderster Linie, und sie zögerten nicht, einen Schaden auszurotten, der die Disziplin der Truppen gefährdete, und der unter Umständen zu einer aktuellen Gefahr für den Staat anwachsen konnte. Ob freilich der Weg, den sie einschlugen, der richtige war und ob er überhaupt zum Ziel führen konnte? Wäre es nicht möglich gewesen, mit den christlichen Bischöfen Verhandlungen anzuknüpfen? Oder wären dieselben noch in der damaligen Zeit für gütliche Erwägungen unzugänglich gewesen? Vielleicht nicht. Aber der Gedanke, unter solchen Umständen zu verhandeln, lag den damaligen Inhabern der kaiserlichen Gewalt ganz fern. Die Kirche wie der Staat hatten sich daran gewöhnt, sich als Feinde zu betrachten, so daß eine Auseinandersetzung, wenn sie einmal notwendig war, nur auf gewaltsamem Wege möglich schien. Ein Kampf zwischen dem durch Diokletians Regierungskunst gefestigten Staat und der Kirche, die in frischer Kraft und Blüte dastand, bedeutete aber auf alle Fälle einen langjährigen Krieg.

Das römische Reich war damals in vier Teile zerlegt, die von vier Kaisern beherrscht wurden. Diokletian hatte gleich am Anfang seiner Regierung einen anderen Militär, Maximian, zu seinem Mitregenten ernannt. Er verlieh ihm zunächst den Cäsarentitel und wollte sich selbst den höheren Rang des Augustus reservieren, sah sich aber bald genötigt, Maximian den gleichen Rang und Titel zuzuerkennen. Maximian beherrschte den Westen, Diokletian den Osten des Reiches. Im Jahre 293 hatte er das System der Reichsteilung noch weiter ausgebaut, indem er sich einen jüngeren Offizier als Cäsar attachierte und Maximian zu demselben Schritt veranlaßte. Er selbst wählte Galerius, Maximian den Konstantius, der von der späteren Zeit den Beinamen Chlorus erhielt. Jeder Augustus adoptierte seinen Cäsar, Galerius mußte Diokletians Tochter heiraten und seine eigene Tochter dem Sohne Maximians zur Gattin geben; Konstantius war mit Maximians Stieftochter vermählt, sein Sohn

[1]) S. unten Exkurs 96.

Konstantin wurde, als er noch minderjährig war, mit Maximians kleiner Tochter verlobt; so waren die vier Regenten nach Möglichkeit durch Bande des Blutes und der Adoption mit einander verbunden und eine Dynastie war begründet. Die vier Kaiser hatten getrennte Verwaltungsbezirke. Diokletian hatte sich den weitaus größten Teil reserviert, den ganzen Osten des Reichs: Ägypten, Syrien, die Länder am Euphrat, Kleinasien und den östlichen Teil der Balkanhalbinsel; Galerius hatte unter dem Namen Illyricum nur Griechenland mit den nördlich angrenzenden Landschaften bis zur Donau; Dalmatien und Pannonien gehörten schon zum maximianischen Reichsteil, dessen Hauptbestandteile Italien und der größte Teil der afrikanischen Provinzen waren. Der ganze Westen wurde von Konstantius beherrscht, nämlich der westliche Zipfel von Mauretanien, ferner Spanien[1]) Gallien und Britannien. Rom war als Residenz des Reiches aufgegeben. Diokletian nahm seinen Sitz in Nikomedien, an der Brücke von Asien nach Europa; die drei anderen Kaiser hielten sich gewöhnlich in der Nähe des Rheins, der Alpen und der Donau auf, an der Grenze des Reichs, zu deren Schutz die Reichsteilung vor allem erdacht war. Jeder von ihnen gebot über Truppen und regierte seinen Reichsteil im wesentlichen selbständig. Die Einheit des Reiches war dadurch gewahrt, daß jeder Augustus über seinem Cäsar stand und daß Diokletian auch über Maximian gebot. Man kann beinahe sagen, daß das Reich von einer Familie regiert wurde, an deren Spitze das Familienoberhaupt stand, und daß nur aus praktischen Gründen jedem erwachsenen Manne der Familie ein Teil des Reichs zur speziellen Fürsorge übertragen war.

Das sorgfältig ausgeklügelte System hatte große Vorteile. Der schlimmste Schaden der Vergangenheit war gewesen, daß die Legionen das Recht und die Neigung hatten, in ihren Feldlagern irgendeinen glücklichen Führer zum Imperator auszurufen, der dann alsbald gegen den bisherigen Inhaber der Krone zu Felde zog und die Grenze von den Truppen entblößte. Eine Unzahl von Kaisern hatte sich in kurzer Zeit das Reich streitig gemacht. Nach der neuen Ordnung wurde jede Armee von einem Kaiser geführt, der zu der einen Dynastie gehörte, die das Reich regierte; es war anzunehmen, daß er im allgemeinen nicht gegen deren Interessen handeln würde. Die Voraussetzung war dabei freilich der innere Zusammenhalt der Familie.

---

[1]) Die alte Streitfrage, ob Spanien zum Reichsteil des Konstantius oder des Maximian gehört habe, geht auf eine Differenz in den Quellen zurück, die mir durch die Bemerkung von Seeck Bd. I, 2. Aufl., S. 454 erledigt zu sein scheint. Auch sonst habe ich seiner Darstellung viel zu danken.

Waren die Persönlickeiten der regierenden Kaiser zu ungleich, um mit einander harmonieren zu können, und entwickelten sich zwischen ihnen erhebliche Gegensätze, dann kehrte die alte Gefahr für das Reich zurück und zwar in verdoppelter Stärke. Die rechtmäßigen Kaiser zogen gegen einander zu Felde und erprobten die Festigkeit ihrer Stellung, die sie während einer längeren Regierung sich zu verschaffen Gelegenheit gehabt hatten. Der Kampf mußte um so heftiger werden.

Der Entschluß zur Christenverfolgung ist während des Winters 302—303 im kaiserlicehn Palast von Nikomedien gefaßt worden in eingehenden Erwägungen zwischen Diokletian und Galerius, der zu diesem Zweck nach Nikomedien gekommen war[1]). Der Plan soll von Galerius ausgegangen, von Diokletian nur allmählich angenommen worden sein. Diokletian hatte sich von den militärischen Aufgaben des Imperiums schon lange Zeit zurückgezogen. Galerius kam aus dem Feldlager und wird dem Augustus über die Mißstände berichtet haben, die sich durch das Verhalten der Christen in der Armee gezeigt hatten. War einmal in den regierenden Kreisen eine Agitation gegen die Kirche im Werke, so waren viele Hände geschäftig, das Feuer zu schüren. Man hat dabei wieder in erster Linie an alle die Priester der heidnischen Kulte zu denken, deren Einflüsse an den Hof hinanreichten. In dem Aberglauben Diokletians, der als ein Mann geringster Herkunft in der Armee emporgekommen war, fanden sie den Nährboden für den Samen, den sie ausstreuten[2]); der noch erheblich rohere und massivere Galerius soll in dieser Beziehung unter dem Einfluß seiner Mutter gestanden haben, eines Weibes von barbarischer Herkunft, die dem Kult ihrer heimischen Berggötter nach wie vor anhing und sich dabei vom Christentum behindert fühlte[3]). Schließlich hatte Galerius den alten Diokletian von der Notwendigkeit allgemeiner und energischer Maßregeln gegen die Christen überzeugt und man stritt sich nur noch über die Ausführung. Diokletian wünschte wenigstens Blutvergießen zu vermeiden, während Galerius — wie man sagte — nicht übel Lust gehabt hätte, alle Christen lebendig zu verbrennen, die sich weigern würden zu opfern[4]). Einige

[1]) Lactantius, De mort. pers. 11, 3.

[2]) Vgl. den Vorgang, den Lactantius De mort. pers. 10 als Ausgangspunkt der Verfolgung ansieht. Der oberste Haruspex Tagis hätte dem Kaiser erklärt, daß es unmöglich sei, in Gegenwart von Christen eine Wahrsagung aus den Eingeweiden der Opfertiere zu erhalten. Die Christen hätten sich, wenn sie solchen Zeremonien beiwohnen mußten, bekreuzigt und dadurch den Zauber unmöglich gemacht. Darauf habe Diokletian allen Christen am Hofe zu opfern befohlen und diesen Befehl später auf das Militär ausgedehnt.

[3]) Lactantius De mort. pers. 9, 2; 11, 1.

[4]) Lactantius De mort. pers. 11, 8.

Juristen und Militärs wurden zur Beratung hinzugezogen und sie gaben im allgemeinen ihre Zustimmung[1]). Schließlich schickte man zu dem Orakel des Apollo in Milet; der Bote war ein Haruspex und man kann sich denken, daß der Gott eine aufreizende Antwort gab[2]).

Noch in demselben Winter schritt man zur Ausführung. Es war das natürliche, daß man zunächst die Armee allein ins Auge faßte; denn sie war das Instrument für alle weiteren Maßnahmen und in ihr wurzelten, wie wir sahen, wahrscheinlich die berechtigten Vorwürfe, die man gegen die Kirche erheben konnte. Man ließ den christlichen Offizieren die Wahl zwischen ihrem Rang und ihrem Glauben; wer bei seinem Bekenntnis verharrte, wurde, wie es scheint, degradiert und entlassen[3]); die Gemeinen wurden, wenn sie standhaft blieben, mit leichten Strafen belegt und ebenfalls entlassen[4]). In einzelnen Fällen verhängte man die Todesstrafe[5]). Die Absicht der Regierung war, die Armee von Christen zu reinigen, um sie später gegen die Christen brauchen zu können; man mußte sich dabei hüten, sie durch übermäßige Härte aufzubringen. Alles vollzog sich in der Abgeschlossenheit der Kasernen und der Feldlager, so daß wir nur wenige Nachrichten darüber haben.

Die Reinigung der Armee war die Einleitung zu einer allgemeinen Verfolgung. Denn man wollte nicht nur die offenbaren Schäden beseitigen, sondern ihre Wiederkehr verhindern und darum das Übel mit der Wurzel ausrotten. Mit dem ersten Beginn des Frühjahrs, am 24. Februar 303 publizierten die Kaiser ein gemeinsames Edikt, das folgende vier Maßregeln gegen die Christen im Reich befahl[6]). Die christlichen Kirchen sollten zerstört und die Heiligen Schriften öffentlich verbrannt werden; die Christen, welche einer höheren Rangklasse angehörten oder ein staatliches Amt bekleideten, sollten der Vorrechte ihres Ranges und Standes verlustig gehen; christliche Sklaven sollten die Möglichkeit, freigelassen zu werden, verlieren. Bald nachher wurde ein zweites Edikt publiziert[7]), das befahl, die christlichen Kleriker gefangen zu setzen und auf alle Weise zum Opfer zu zwingen. Als darauf die Kerker des Reiches sich an allen Orten stark füllten mit renitenten christlichen Vorstehern, erging[8])

---

[1]) Lactantius 11, 6. [2]) Lactantius 11, 7. [3]) Eusebius h. e. 8, 4, 3f.

[4]) Vgl. das Beispiel des Seleucus bei Eusebius De mart. Pal. 11, 22.

[5]) Eusebius h. e. 8, 4, 4. — Nach Eusebius Chron. (zum 16. Jahr Diokletians) gingen diese Maßregeln von dem magister militiae Veturius aus.

[6]) Eusebius h. e. 8, 24, 4; etwas genauer spezialisiert bei Lactantius De mort. pers. 13. — Die abweichenden Angaben in der Passio Philippi Heracl. 4 sind irrtümlich.

[7]) Eusebius h. e. 8, 2, 5. — Eusebius De mart. Pal. Prolog.

[8]) Eusebius h. e. 8, 6, 10; De mart. Pal. 3; Phileas von Thmuis (Eus. 8, 10, 10).

eine Verordnung, daß die Gefangenen zu entlassen wären, sobald sie geopfert hätten; wer sich weigerte, sollte durch Foltern zum Opfer gezwungen werden[1]). Endlich verordnete ein letztes Edikt, daß alle Christen ohne jeden Unterschied das Opfer vollziehen sollten[2]); es ist ein volles Jahr nach dem ersten publiziert worden, also erst im Jahre 304.

Um die Absicht der Regierung zu verstehen, muß man die vier Edikte als ein Ganzes ansehen. Sie bilden zusammen ein System von Maßregeln, die bestimmt waren, die ganze Christenheit in die Netze der Verfolger zu treiben und auf diese Weise zu vernichten. Das letzte Edikt ist das Ziel, auf das die anderen hinarbeiten. In ihren komplizierten Bestimmungen enthalten sie alle Erfahrungen, die der Staat bis dahin in den Christenverfolgungen gemacht hatte. Schon Maximinus Thrax hatte speziell den Klerus aufs Korn genommen, und auch Valerian hatte die Führer der Kirche für die Gesamtheit haftbar gemacht, ähnlich wie es das zweite Edikt Diokletians tut. Valerian hatte die Christen in den höheren Ständen zu schrecken und lahm zu legen gesucht, indem er sie mit Maßregeln in fortschreitender Schärfe bedachte, dem Verlust des Ranges, des Vermögens und schließlich des Lebens; in dem ersten Edikt versucht Diokletian dasselbe. Das Verbot Valerians, keine Gottesdienste abzuhalten, kehrt hier in der Zerstörung der Kirchen wieder; die diokletianische Maßregel ist radikaler und dazu leichter auszuführen als die valerianische; sie ist also besser. Die Ausdehnung der Verfolgung auf alle Christen jedes Standes, Geschlechts und Alters wiederholt das Edikt des Decius; damals hatte man die Erfahrung gemacht, zu welchen kräftigen Erfolgen es führte, wenn man die Gefangenen nach der ersten Folterung und längerer Kerkerhaft einem zweiten Verfahren unterzog und ihnen für das Opfer die Befreiung versprach. Da hier also fast alle Bestimmungen aus den früheren Verfolgungen wiederholt sind, wundert man sich fast, dem valerianischen Verbot, die Zömeterien zu besuchen, nicht aufs neue zu begegnen. Denn die Gottesdienste an den Gräbern der Märtyrer mußten die Widerstandskraft der Gemeinden stärken. Aber vielleicht scheute man sich, ein Verbot zu erlassen, dessen Ausführung sich nur schwer überwachen ließ, und das daher übertreten wurde; vielleicht glaubte man es entbehren zu können, da man sicher war, ohnehin die ganze Kirche zu treffen.

---

[1]) Nach Phileas (Eus. h. e. 8, 10, 10) sollten die Kleriker im Falle der Weigerung getötet werden, was in Ägypten auch ausgeführt worden ist. — Man scheint in Ägypten von Anfang an besonders scharf vorgegangen zu sein. [2]) Eus. De mart. Pal. 3.

Man beachte die psychologische Wirkung, welche die Edikte in ihrer Aufeinanderfolge auf die geängstete Christenheit auszuüben bestimmt waren. Die erste Maßregel bestand darin, daß man den Bischöfen die Möglichkeit nahm, ihre Gemeinden zu versammeln und sie auf die bevorstehenden Drangsale vorzubereiten; darum wurden die Kirchen zerstört. Da man wußte, welche Kräfte der Erbauung die Christen aus der Lektüre der Heiligen Schriften zogen, so ordnete man die Einziehung und Vernichtung aller Bibelhandschriften an; derer, die man in den Basiliken vorfand und derer, die sich in Privatbesitz befanden. Man nahm durch diese Bestimmungen den Gemeinden wie den einzelnen den inneren und den äußeren Halt. Um aber zu verhindern, daß die reichen und hochgestellten Christen in die Lücke traten und ihre Häuser der Gemeinde zur Verfügung stellten, wandte sich der Staat zu gleicher Zeit gegen sie und nahm ihnen die Privilegien ihres Ranges und Standes. Sie wurden darauf hingewiesen, ihr christliches Bekenntnis möglichst im Verborgenen zu halten, und der Gemeinde wurden ihre Stützen genommen, denen sie von jeher viel zu verdanken hatte.

Nachdem dann das erste Edikt seine zerstörende Wirkung getan hatte, ging der Staat in dem zweiten zu der Forderung über, auf die es ihm ankam, zum Opferzwang. Es war richtig berechnet, wenn man zunächst darauf verzichtete, die Gemeinden in die Tempel zu führen. Der Klerus sollte vorangehen. Er bestand aus einer — im Verhältnis zur Gemeinde — geringen Anzahl von Personen, deren man leicht habhaft werden konnte; es überstieg nicht die verfügbaren Kräfte des Magistrats, sie alle mit energischen Maßregeln anzufassen und im Weigerungsfall konnte man sie sämtlich gefangen setzen. Der Staat rechnete darauf, ihren Widerstand brechen zu können; und er hat sich im ganzen nicht geirrt.

Während des ersten Jahres der Verfolgung war das Gros der Gemeinden zur Passivität verurteilt. Es war ihnen die Möglichkeit genommen, sich zu versammeln; die meisten Christen waren nicht einmal mehr im Besitz ihrer Erbauungsbücher. Sie hatten es mit angesehen, wie die Führer der Gemeinde mit den schrecklichsten Foltern gequält wurden, und hatten ihren Abfall mit erlebt. Die standhaften Kleriker verschwanden in dem Dunkel des Gefängnisses, wenn sie sich nicht schon vorher auf die Flucht begeben hatten; in keinem Fall waren sie imstande, die Gemeinde zum Ausharren anzufeuern. Die Verfolgung, welche über die Kleriker verhängt wurde, dauerte so lange Zeit, daß sie ihre volle Wirkung auf die Gemeinden ausüben konnte. Nachrichten von außerhalb trafen ein, die von noch schlim-

meren Szenen zu berichten wußten; und als die Kleriker endlich aus den Gefängnissen zurückkehrten, wußte man, daß sie ihre Befreiung mit dem Abfall erkauft hatten.

Als dann endlich der Befehl zum Opfern an die Laien erging, wurden sie wie eine willenlose Herde dahin getrieben, wohin der Staat wollte. Eine solche systematische Verfolgung, wie sie hier in die Wege geleitet wurde, mußte zu dem Erfolg führen, den der Staat sich vorgesetzt hatte: zum Abfall der Christen von ihrem Glauben. Die Edikte zeigen in ihrer wohlberechneten Aufeinanderfolge die tüftelnde Art des Kaisers Diokletian; sie sind ebenso ausgeklügelt wie seine Verteilung der Reichsgewalt an die vier Kaiser, die alle Vorteile der Zentralisierung und der Dezentralisierung verbinden sollte, und wie sein Preisverzeichnis der Marktwaren, das der allgemeinen Teuerung entgegentreten sollte. Man möchte vermuten, daß Diokletian persönlich der Urheber der Edikte gegen die Christen war. Auch insofern hatte er seine Meinung darin zum Ausdruck gebracht, als er in keinem der Edikte ein Todesurteil aussprach oder nur androhte. Er glaubte mit gelinden Mitteln auskommen zu können. Seine Maßregeln waren viel weniger blutig als die valerianischen des zweiten Reskripts.

Das Signal zur Verfolgung wurde am 23. Februar 303 damit gegeben, daß die Kirche in Nikomedien zerstört wurde. Man hatte diesen Tag, das Fest der Terminalien, als besonders glücklich für den Beginn eines großen Unternehmens ausgewählt[1]). In der Morgenfrühe erschien der Präfekt mit einem Trupp Soldaten vor der Kirche. Es war ein Dienstag und niemand war in der Kirche anwesend. Man schlug deshalb die Türen ein und machte die prächtige Basilika in wenigen Stunden dem Erdboden gleich. Der Präfekt nahm davon Abstand, sie zu verbrennen, weil sie mitten in einer Häuserinsel lag; aber die Heiligen Schriften, die er dort vorfand, wurden ins Feuer geworfen. Am folgenden Tag wurde das erste Edikt in Nikomedien angeschlagen. Man war in der Gemeinde von den Absichten der Regierung so wenig unterrichtet, daß man trotz der Zerstörung der Kirche nicht einmal an den Ernst der Situation glauben wollte. Es fand sich eine Hand, welche die Publikation der Kaiser von der Wand entfernte und in Stücke riß; der christliche Attentäter rief höhnisch aus, es wären Siege der Goten und Sarmaten angeschlagen[2]); ein Vorgehen gegen die Christen erschien ihm wie ein Sieg der Reichsfeinde. Es ist ungewiß, ob der Christ, dessen Name nicht überliefert

[1]) Lactantius De mort. pers. 12, 1.

[2]) Eusebius h. e. 8, 5; Lactantius a. a. O. 13, 2f.

ist[1]), sich durch seine kecke Tat das Martyrium erringen wollte: die Worte, mit denen er seine Handlungen begleitete, lassen eher an Unbesonnenheit und Übermut denken. Jedenfalls mußte er sofort erfahren, daß es dem Kaiser bitterer Ernst war. Er wurde verhaftet und vor den Richter geführt, der ihn nach schweren Foltern verbrennen ließ.

Der Beginn der diokletianischen Verfolgung ist auch weiterhin von eigentümlichen Ereignissen begleitet, die ihr gleich im Anfang eine Richtung gaben, die nicht beabsichtigt war. Anstatt daß die Soldaten, wie man nach dem Wortlaut des ersten Edikts erwarten sollte, sich zunächst damit begnügt hätten, in den christlichen Häusern die Bibeln zu konfiszieren, begann man sofort mit massenhaften Todesurteilen gegen die Christen am Hof und aus der Gemeinde von Nikomedien. Es war ein Brand im Palast ausgebrochen, der einen Teil der Gebäude in Asche legte[2]). Es fällt schwer, an einen verhängnisvollen Zufall zu glauben, da sich nach vierzehn Tagen dasselbe Ereignis wiederholte[3]). Die Christen behaupteten, der Cäsar Galerius hätte das Feuer beide Male durch seine Leute anlegen lassen, um Diokletian von der Gefährlichkeit der Christen zu überzeugen und ihn zu schärferen Maßregeln zu veranlassen. Galerius aber und Diokletian sprachen von einer christlichen Verschwörung gegen ihr Leben; nach dem zweiten Brande verließ Galerius die Stadt mit den Worten, er habe keine Lust, sich lebendig verbrennen zu lassen. Die Christen meinten, er habe durch seinen theatralischen Abgang einen letzten Druck auf Diokletians Energie ausüben wollen. Wer wird sich anheischig machen wollen, die Wahrheit zu ermitteln? Dem Cäsar Galerius ist jede Schlechtigkeit zuzutrauen; eine Raffiniertheit, wie sie in diesem Falle vorliegen würde, liegt nicht außerhalb der Möglichkeiten. Er hätte die Verfolgung damit auf die Bahnen geführt, die er von Anfang an für notwendig gehalten hatte. Oder sollen wir an die Existenz einer christlichen Hofpartei glauben, die so energisch und rücksichtslos war, daß sie den ersten Schritt zu einer staatlichen Christenverfolgung mit einer gewaltsamen Gegenaktion beantwortete? Man müßte dann die weitere Frage aufwerfen, ob mit dem Brande wirklich ein Attentat auf die Kaiser beabsichtigt war, oder ob man auf ihren Aberglauben rechnete, um sie in Schrecken setzen zu können und die Ausführung ihrer Pläne zu verhindern. Sollte wirklich die

---

[1]) Nach dem Martyrologium syriacum scheint es, als wenn sein Name Euethios gewesen wäre. Es ist das der einzige Märtyrer, der zum 24. Februar notiert ist, und er ist in Nikomedien gestorben.

[2]) Lactantius 14, 6f. [3]) Eusebius h. e. 8, 6, 6; Lactantius a. a. O. 14.

Christen eine Schuld treffen, so haben sie sie aufs schrecklichste büßen müssen. Es wurde eine Untersuchung bei den christlichen Hofbeamten angestellt, die mit ungewöhnlich grausamen Folterungen vorging. Die Leiden, welche damals einige christliche Eunuchen erduldeten, machten noch am Schluß der ganzen Verfolgungszeit von sich reden[1]). Es wurde nichts ermittelt, obgleich mehrere Gerichtshöfe eingesetzt wurden und der Kaiser selbst zu Gericht saß[2]). Man zog alsbald auch die Gemeinde außerhalb des Palastes ins Verhör[3]). Eine Masse von Todesurteilen sind damals vollstreckt worden. Der Kalender von Nikomedien[4]) verzeichnet die Zahlen der Märtyrer und die hauptsächlichsten Namen. Am 1. März sind zwei, am 4. März zwanzig, am 12. März neun, am 13. März zweiundzwanzig, am 28. April gar zweihundertundsiebzig Christen gestorben, vermutlich alle im Jahre 303; nur der Bischof Anthimus gehört an den Schluß der Verfolgung[5]): er mag sich damals in Sicherheit gebracht haben. Hierokles war der Statthalter von Bithynien, ein abgesagter Feind der Christen. Er hatte die Verfolgung seinerseits damit eröffnet, daß er zur Feder gegriffen hatte, um das Christentum vom Standpunkt des Neuplatonismus aus zu widerlegen, obgleich er nichts weniger als ein Gelehrter war. Was wir von seinem späteren Leben wissen, läßt uns vermuten, daß der ungewöhnliche Umfang, den die Verfolgung in Nikomedien annahm, zum guten Teil auf seine Rechnung zu setzen ist[6]).

In den nächsten Wochen nach ihrer ersten Publizierung gingen die Edikte durch das Reich, und die Statthalter wußten, wie sie gemeint waren. Sie machten sich alsbald daran, die Kirchen zu zerstören und die Bibeln einzuziehen, wo sie sie fanden. Von dem Inhalt der Kirchen wurde in der Regel ein Inventarverzeichnis aufgenommen[7]); die heiligen Gefäße und die Ausstattungsstücke, die Bibliothek und die Vorräte — alles wurde konfisziert und dann das Gebäude unbrauchbar gemacht. Für die Bischöfe ergab sich die Frage, wie sie sich dem Edikt gegenüber verhalten sollten. Sollten sie dem kaiserlichen Befehl gehorchen oder ihm einen passiven Widerstand entgegensetzen?

---

1) Eusebius h. e. 8, 6, 2ff. 2) Lactantius 14, 4. 3) Lactantius 15, 1f.

4) Er ist eingearbeitet in das Martyrologium syriacum. Vgl. Achelis Martyrologien S. 41f.

5) Martyrologium syriacum 24. April. — Das Jahr ergibt sich aus dem Fragment des Lucian, der aus dem Gefängnis in Nikomedien den Antiochenern den Tod des Anthimus anzeigt (Chronicon paschale z. J. 303).

6) Vgl. Eus. De mart. Pal. 5, 3. — Vgl. K. J. Neumann in der Prot. Real. Enz. Bd. VIII, 3. Aufl., S. 39f.

7) Passio Philippi Heracl. 3. — In den Gesta apud Zenophilum 2 ist das Protokoll über die Ausführung des ersten Edikts in Cirta erhalten. — Auch c. 13 Arles 314 ist von dem offiziellen Protokoll die Rede.

Durften sie das Inventar der Kirche ausliefern und selbst die Heiligen Schriften den Heiden preisgeben? Oder war da ein Unterschied zu machen? Bis dahin war niemals ähnliches von ihnen verlangt worden, und sie hatten sich deshalb die Frage nicht vorgelegt oder sie gar auf einer Synode behandelt. Die Antworten fielen natürlich verschieden aus, soweit die Bischöfe überhaupt noch Zeit hatten, sich ihre Stellungnahme zu überlegen[1]). Im allgemeinen scheinen sie das Kirchengebäude und das Inventar preisgegeben zu haben; auch die Herausgabe der heiligen Gefäße verweigerten die meisten nicht; inbetreff der Heiligen Schriften aber blieben sie fest: die göttlichen Urkunden sollten nicht profaniert und vernichtet werden. An diesem Punkte wichen sie nur der Gewalt.

Für die Kleriker und selbst für die Laien wiederholte sich dieselbe Frage. Denn sie waren vielfach im Besitz von Handschriften der Bibel oder doch ihrer wichtigsten Teile, etwa der Psalmen und der Evangelien. Wo es möglich gewesen war, hatte man die Basiliken noch rechtzeitig geräumt und die Bibliothek in Privathäusern untergebracht, wo die Heiligen Schriften am sichersten aufgehoben zu sein schienen[2]). Die meisten Christen werden versucht haben, sie geheim zu halten[3]); aber sie mußten sich sagen, daß sie sich Denunziationen aussetzten — von heidnischen Lauschern und selbst von übelwollenden Hausgenossen — und daß sie unter Umständen ihr Leben gefährdeten. Schon aus dem ersten Edikt konnten sich schwere Kollisionen mit der Staatsgewalt ergeben. Renitente Bischöfe und Laien wurden gefangen gesetzt und selbst hingerichtet[4]). Manche werden sich schon in diesem ersten Moment der Verfolgung die Frage vorgelegt haben, ob es nicht das Sicherste wäre, sich durch Flucht den Auseinandersetzungen mit der Behörde zu entziehen. Denn der Staat setzte seinen Willen durch. Im ganzen römischen Reich, in den Städten und in den Dörfern wurden die christlichen Kirchen zerstört, die Handschriften der Bibel auf den öffentlichen Plätzen in Haufen geschichtet und verbrannt[5]).

Als das zweite Edikt erging, wurde es ebenfalls in radikalster Weise durchgeführt. Soldaten suchten die Bischöfe und Kleriker in ihren Wohnungen auf und brachten sie in die Tempel. Wer nicht gutwillig folgen wollte, wurde gebunden und zwangsweise hingeführt; es kam vor, daß christliche Bischöfe an Pferdehalftern durch die

---

[1]) Vgl. die Passio Philippi Heracl. 3, Arles c. 13, und vor allem die Gesta apud Zenophilum: sie sind das Protokoll einer Gerichtsverhandlung, die feststellt, daß der Bischof Silvanus von Cirta ein Traditor war.

[2]) Gesta apud Zenophilum 2.

[3]) Acta Agapes usw. 4f.

[4]) Passio Philippi Heracl. 3.

[5]) Eusebius h. e. 8, 2, 1.

Stadt gezogen wurden[1]). In den Tempeln erwarteten sie andere Soldaten, welche zum Opfer aufforderten. Wer sich weigerte, es freiwillig darzubringen, wurde durch Schläge gefügig gemacht[2]). Mancher wurde mit Stöcken und anderen Marterinstrumenten derartig zugerichtet, bis er zu einer Willensäußerung unfähig wurde; dann wurde er zum Altar geschleppt, man füllte seine Hände mit Weihrauch und hielt sie in das Opferfeuer; so wurde das Räucheropfer mit ihm oder vielmehr an ihm vollzogen[3]). Die kurze militärische Justiz ließ sich nicht auf lange Verhandlungen ein, auch nicht auf etwaige Versuche der Kleriker, ihr Gewissen zu salvieren. Wer am Altar gestanden hatte und nachher behauptete, nicht geopfert zu haben, wurde mit Schlägen zum Schweigen gebracht[4]). Die Befehle der Regierung waren offenbar in striktester Form ergangen und sie wurden von der Armee prompt ausgeführt. Natürlich ging es dabei ohne einige Todesfälle nicht ab; es war auch nicht die Absicht der Regierung, Martyrien durchaus zu verhindern. Gelang es aber einem Kleriker, seinen Widerspruch trotz aller Brutalität der Behandlung aufrecht zu erhalten, so wurde er nach wiederholten Foltern ins Gefängnis gelegt. Man wußte schon, daß dort nur wenige standhaft blieben. Als das dritte Edikt den Gefangenen die Freiheit versprach, wenn sie opfern würden, fügten sich die meisten. Die hartnäckigen Märtyrer unterwarf man neuen Leibesstrafen; man machte sie etwa zu Pferdeknechten und Kameltreibern[5]); oder man verfügte ihre Hinrichtung[6]). Als das vierte Edikt erging, hatte der Staat den Klerus unschädlich gemacht.

Als es im Reiche publiziert wurde, wiederholte sich das Schauspiel, das man bei der Ausführung des zweiten gesehen hatte, nur in unendlich vergrößertem Maßstab. Man forderte sämtliche Christen auf, in die Tempel zu kommen und zu opfern. In allen Tempeln der Städte saß man zu Gericht, um die Durchführung der kaiserlichen Befehle zu beaufsichtigen[7]); in den Gerichtszimmern stellte man Altäre auf, damit alle, die der Verhandlung beiwohnten, sich zunächst als devote Untertanen erweisen sollten. Die gewaltsamen Szenen steigerten sich ins Unmenschliche. Die Statthalter waren sich bewußt, daß sie den Widerstand der christlichen Massen, wenn sich irgendwo ein solcher entwickelte, nur durch Schrecken niederzwingen könnten; vielleicht waren gar dem kaiserlichen Edikt derartige Ausführungsbestimmungen beigegeben. Jedenfalls hören wir von Folterungen,

---

1) Petrus Alex. 14 erzählt das von Libyen. 2) Eusebius h. e. 8, 3, 1 ff.
3) Petrus Alex. 14. 4) Eusebius h. e. 8, 3, 3. 5) Eus. De mart. Pal. 12.
6) Passio Philippi Heracl. 11 ff. 7) Lactantius De mort. pers. 15, 4 ff.

wie sie sonst niemals im römischen Reich vorgenommen worden sind[1]. Man sollte meinen, die üblichen Mittel wären schon entsetzlich genug gewesen. Statt der Krallen wandte man an einigen Orten scharfe Scherben an, um die Körper von Christen zu zerfleischen; man behandelte mit ihnen nicht nur die Seiten der Unglücklichen, wie sonst zu geschehen pflegte, sondern nahm auch die übrigen Körperteile in Angriff. Statt der glühenden Metallplatten nahm man geschmolzenes Blei, das man den Ärmsten über den Rücken goß. Wo man Feuer gebrauchte, ließ man es möglichst langsam wirken; in Antiochien hat man Christen lebendig auf einem Roste gebraten. Man schreckte nicht davor zurück, Menschen an den Ohren, Nasen und Händen zu verstümmeln oder ihnen die Beinknochen zu zerbrechen. In Alexandrien waren die Christen reihenweise in einer Säulenhalle am Markte aufgehängt, an einer Hand oder an einem Bein; der Statthalter ging zwischen ihnen auf und ab und wartete darauf, bis sie, von den Qualen übermannt, sich zum Opfer bereit erklärten; dauerte es ihm zu lange, so ließ er eine Verschärfung der Folter eintreten. Es ist nicht nötig, alle Quälereien, auf die man verfiel, aufzuzählen. Wer würde auch dazu imstande sein? Hören wir doch selbst von schmerzhaften Manipulationen, die man an den Geschlechtsteilen der Wehrlosen vornahm. Die Justiz macht einen völlig barbarischen Eindruck. Eine ganze Reihe von Statthaltern haben sich persönlich durch besondere Grausamkeiten ausgezeichnet: Hierokles in Bithynien und später in Ägypten[2], sein Vorgänger in Ägypten Kulkianus[3], Urbanus[4] und Firmilianus[5] in Palästina; sie haben ihre Namen mit Blut in die Weltgeschichte geschrieben. Der Cäsar Galerius beteiligte sich gar an der Folterung; die haarsträubenden Entsetzlichkeiten, die dabei vorkamen, gingen zum Teil auf seine eigene Anordnung zurück[6]. Wo man zu Todesurteilen schritt, suchte man die schärfsten und abschreckendsten Formen aus und bemühte sich, die Qualen des Verurteilten durch geeignete Maßnahmen zu verlängern. Nahm man eine Verbrennung vor, so ließ man das Feuer in weitem Abstand von dem Menschen anzünden[7] oder man umwand nur seine Füße mit ölgetränkten Tüchern, die man ansteckte[8]. Häufiger als sonst wurde

---

[1] Phileas von Thmuis (Eus. h. e. 8, 10, 4ff.). — Eus h. e. 8, 9 und 12. — Eus. De mart. Pal. 11, 8 ist gar von neu erfundenen Marterwerkzeugen die Rede, die in Cäsarea angewandt wurden; 11, 10 wird eine solche Foltermaschine beschrieben.

[2] Eusebius De mart. Pal. 5, 3 der syrischen Rezension.

[3] Eusebius h. e. 9, 11, 4; Epiphanius h. 68, 1; Acta Phileae et Philoromi.

[4] Eus. De mart. Pal. 3—7.

[5] Eus. De mart. Pal. 8ff.

[6] Lactantius De mort. pers. 21.

[7] Lactantius a. a. O. 11, 19. 26.

[8] Eus. De mart. Pal. 4, 12.

die Kreuzigung gegen Christen angewandt[1]), deren tödliche Wirkung in der Regel erst nach mehreren Tagen eintrat. Wenn man Christen ertränkte, tat man ihnen den besonderen Schimpf an, daß man ihnen die ehrenvolle Bestattung raubte; man bestrafte mit dem einen, den man tötete, zugleich die Gemeinde, indem man ihr die Reliquien des neuen Märtyrers entzog, nach denen sie Verlangen trug. Am schlimmsten von allen Ländern aber wurde Ägypten betroffen. Dort kam es selbst zu massenhaften Hinrichtungen, die sich an einzelnen Orten bis zu hundert an einem Tage gesteigert haben sollen, wie Eusebius[2]) gesehen haben will. Der Staat verbreitete über die Christengemeinden einen Schrecken sondergleichen. Man begreift, daß manche Christen, als sie weggeführt werden sollten, sich in ihren eigenen Häusern den Tod gaben, indem sie sich aus dem oberen Stockwerk auf das Pflaster des Hofes hinabstürzten[3]). In Antiochien sprang eine Mutter mit ihren beiden Töchtern in den Fluß, an dem sie vorbeigeführt wurden, um sie und sich der Schande zu entziehen[4]).

Man kann sich die Wirkung solcher Maßregeln denken, wenn sie überall vollzogen wurden und die Welt mit ihrem Widerhall erfüllten. Es ist wohl kein Zweifel, daß es dem Staat gelungen ist, einen großen Teil der Christen zum Opfer zu zwingen. Es fehlte nicht an Fällen von heroischem Widerstand; aber er ging meist von jungen Leuten aus, die sich im Augenblick zu einer Heldenrolle berufen fühlten, und er wurde bald niedergeschlagen[5]). Außerordentlich häufig aber waren die Versuche, die von Christen gemacht wurden, um den Anordnungen des Staates äußerlich oder scheinbar zu genügen und doch einem Abfall vom Glauben aus dem Wege zu gehen, um nicht in der Kirche unter den Büßern stehen zu müssen. Das Opfer, das von einer großen Menschenmenge unter allen erdenklichen Zwangsmaßregeln erreicht werden sollte, ließ sich nicht ohne Unordnung und Tumult vollziehen, so daß die Beamten schließlich mit jeder Form der Unterwerfung zufrieden waren. Wie sie es geschehen ließen, daß die Soldaten den Christen gewaltsam Weihrauchkörner in die Hand oder Opferfleisch in den Mund steckten, obwohl jene Leute beteuerten, daß sie Christen seien und bleiben wollten[6]), so sahen sie auch gelegent-

---

[1]) Eusebius h. e. 8, 8, 2; De mart. Pal. 9; Passio Petri Balsami 2 (die Nachricht ist verdächtig, weil sie der Angabe von Euseb. De mart. Pal. 10, 2 widerspricht).

[2]) Eusebius h. e. 8, 9, 4. — Das Martyrologium syriacum führt unter Alexandrien im ganzen 103 Märtyrer auf, von denen höchstens zwei aus der Zeit vor Diokletian stammen. Die Liste ist unvollständig. Vgl. Achelis, Martyrologien S. 45f.

[3]) Eusebius h. e. 8, 12, 2. [4]) Eusebius h. e. 8, 12, 3f.

[5]) Eusebius De mart. Pal. 1ff. zählt einige derartige Fälle auf.

[6]) Ancyra 314 c. 3.

lich durch die Finger, wenn ein Christ an den Altären vorüberging, ohne das Opfer darzubringen[1]. Manche Christen gaben den Soldaten, die sie abholen wollten, Geld, um unbelästigt zu bleiben[2]; andere zeigten eine falsche Bescheinigung darüber vor, daß sie bereits geopfert hätten[1]; wieder andere veranlaßten einen heidnischen Freund, an ihrer Stelle das Opfer zu vollziehen[1]; es kam gar vor, daß man Sklaven schickte, obwohl diese selbst Christen waren[3]. Nach dem Opfer des Weihrauchs und Weines wurde in der Regel noch verlangt, daß die abgefallenen Christen an einer Opfermahlzeit teilnahmen[4] aber selbst dabei gab es Möglichkeiten, sich zu salvieren. Man konnte sich an eine besondere Tafel setzen und nur Speisen essen, die man mitgebracht hatte[5], so daß man die Mahlzeit zwar mitmachte, aber sich doch nicht befleckte. Im Grunde leitete die christliche Bußdisziplin, wie sie von den Bischöfen gehandhabt wurde, dazu an, solche Schleichwege aufzusuchen. Als die Kirche später die abgefallenen Christen vor ihr Gericht rief, behandelte sie jeden Fall besonders, je nach der Schwere der Verschuldung; ein Opfer, das man vorgespiegelt hatte, wurde bei weitem nicht so schwer geahndet, wie ein wirkliches[6]. Mit Rücksicht darauf wußten einige, die das Opfer nicht hatten vermeiden können, die Soldaten zu bewegen, mit ihnen hinterher ein Scheinmartyrium zu arrangieren, um den Makel, den sie in den Augen der Gemeinde davongetragen hatten, abzuwaschen[7].

Natürlich hatten sich viele Christen der Verfolgung durch die Flucht entzogen, vor allem die Wohlhabenden unter ihnen und viele Bischöfe. Eusebius von Cäsarea hielt sich in Tyrus[8] und später in der ägyptischen Thebais[9] auf und es gelang ihm, unbehelligt zu bleiben. Der Bischof Petrus von Alexandrien soll auf seiner Flucht bis an die Grenzen des römischen Reiches gekommen sein[10]. Er floh nach Mesopotamien, hielt sich später in Phönizien und Palästina auf oder versteckte sich auf einsamen Inseln. Er hatte in solchem Maße die Verbindung mit seiner Gemeinde verloren, daß er erst Ostern 306 Bestimmungen treffen konnte über das, was sich im Jahre 303 ereignet hatte[11]. Überhaupt irrten Ägypter in der ganzen Welt umher. Sie hatten scharenweise die Heimat verlassen und sich in andere

---

1) Petrus Alex. 5. 2) Petrus Alex. 12. 3) Petrus Alex. 6f.
4) Ancyra 314 c. 4f. 5) Ancyra 7.
6) Vgl. die Bußkanones des Petrus von Alexandrien und die Kanones von Ancyra.
7) Ancyra 1. 8) Eusebius h. e. 8, 7, 2. 9) Eusebius h. e. 8, 9, 4.
10) Acta Petri Alex. bei Mai Spicil. Romanum 3, 680.
11) Vgl. seine Bußkanones.

Provinzen begeben, wo sie sich sicherer glaubten als zu Hause[1]). In der Fremde sind viele von ihnen Märtyrer geworden[2])

Es gab aber auch einen Widerstand, der sich nicht beugte. Wieder waren es vor allem die ägyptischen Christen, die den alten Ruf ihrer Hartnäckigkeit in einem erstaunlichen Heroismus bewährten. Diokletian hatte wohl mit Absicht die energischesten Christenfeinde als Präfekten dorthin geschickt, um den ägyptischen Widerstand zu brechen. Im Anfang der Verfolgung nahm Kulkianus diesen Posten ein; später Hierokles, der vorher in Nikomedien die ersten Schritte des Kaisers gegen die Christen geleitet hatte; sie fanden harte Arbeit vor. Die unmenschlichsten Folterungen werden aus Ägypten berichtet[3]); die Zahlen der Märtyrer aus der Thebais sind höher als alle anderen[4]); den Rest suchte man im Gefängnis mürbe zu machen. Das Gefängnis von Alexandrien war überfüllt von Christen; denn man hatte nicht allein die widersetzlichen Alexandriner dahingebracht, sondern auch die Christen aus andern Orten Ägyptens, soweit sie das Opfer verweigerten. Später erzählte man, es hätten sich damals über sechshundertsechzig Christen dort befunden[5]). Als sie hartnäckig blieben, transportierte man sie in die Porphyrwerke der Thebais, um sie Steine brechen zu lassen. Man nannte die Verbrecher, die in den dortigen Bergwerken arbeiteten, Phorphyriteis; das wurde jetzt der Name für die christlichen Bekenner. Als ihre Zahl zu groß wurde für den Bedarf des Bergwerks, schickte man im Jahre 308 siebenundneunzig Christen aus Ägypten nach Palästina, um sie in den Gruben von Phaeno arbeiten zu lassen[6]). Es waren Männer, Frauen und Kinder. Zunächst brachte man sie nach Lydda, weil die Stadt ganz jüdisch war, wo also die christlichen Märtyrer keine heimliche Unterstützung, sondern offene und versteckte Feindschaft zu erwarten hatten. Auf Befehl des Statthalters wurde dort allen Transportierten mit dem Brenneisen das linke Kniegelenk gelähmt und das rechte Auge ausgestochen — Männern, Frauen und Kindern ohne Unterschied; als sie sich von der Mißhandlung soweit erholt hatten, daß sie wieder marschfähig waren, führte man sie in die Kupfergruben. Die Verstümmelung hatte den Zweck, die Verurteilten zu brandmarken und sie am Entweichen zu verhindern; man pflegte sonst die Verbrecher in den Bergwerken auf dem halben Kopfe zu scheren und sie mit einem

---

1) Eusebius h. e. 8, 6, 10; Petrus Alex. 13.

2) Unter den 53 Märtyrern in Palästina waren 14 Ägypter (Eusebius De mart. Pal.); in Chalcedon starb ein Ägypter Solochon (Mart. syriacum 17. September).

3) S. oben S. 306.

4) S. oben S. 307.

5) Acta Petri Alex. bei Mai Spicil. Rom. 3, 681.

6) Eus. De mart. Pal. 8.

Brandmal zu versehen[1]): die barbarische Verschärfung der Maßregeln galt den Christen. In den Bergwerken fanden die Ägypter Glaubensgenossen aus Palästina, die alle in der gleichen Art verunstaltet waren.

Nach einiger Zeit traf ein zweiter Trupp ägyptischer Märtyrer in Palästina ein, hundertunddreißig an der Zahl[2]) — wie groß mag die Anzahl der christlichen Porphyriteis im ganzen gewesen sein. Sie wurden ebenso behandelt und dann nach Phaeno oder nach Zilizien geführt. Als eine christliche Deputation sich in Ägypten auf den Weg machte, um den Märtyrern in Zilizien Unterstützungen zu bringen, fing man sie am Stadttor von Askalon ab; man ließ sie hinrichten oder in derselben Weise verstümmeln wie ihre Brüder im Bergwerk[3]). Andere Ägypter hatten den Gefangenentransport nach Zilizien begleitet, um den Märtyrern, soweit es anging, den Weg zu erleichtern; auf der Heimreise wurden fünf von ihnen in Cäsarea-Palästina ergriffen und nach langer Folterung enthauptet. Die Behandlung, die den Christen im Bergwerk zuteil wurde, mag den einleitenden Maßregeln entsprochen haben. Sie wird sehr hart gewesen sein, und viele von den Christen mögen an den Folgen der Mißhandlung und der ungewohnten Arbeit gestorben sein. Als es ihnen aber gelang, sich trotz aller Feindseligkeiten der Beamten als christliche Gemeinde einzurichten und selbst regelmäßige Gottesdienste abzuhalten, griff wiederum der Statthalter ein und erwirkte jenen kaiserlichen Befehl, daß die Christen disloziert und in kleinen Trupps nach Zypern und dem Libanon transportiert wurden. Wer arbeitsunfähig war, wurde getötet; es waren neununddreißig Christen, die an einem Tage starben. Ihre geistlichen Führer verurteilte man zum Feuertode.

Die detaillierten Nachrichten über die Leiden der christlichen Gemeinden während der diokletianischen Verfolgung stammen zum größten Teil aus Ägypten und Palästina. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß die Schreckenszeit in den übrigen Provinzen des Ostens anders verlaufen ist, als in den genannten, von denen wir Zeugnisse besitzen. Für den Reichsteil, dem der Cäsar Galerius vorstand, die Präfektur Illyricum, würden wir unsere Vorstellung von der Grausamkeit des Verfahrens eher zu steigern als zu ermäßigen haben. Aber anders als im Osten des Reichs scheint es von Anfang an im Westen gestanden zu haben. Der Augustus und der Cäsar dieser Reichshälfte, der alte Maximian und Konstantius, hatten an jenen Beratungen in Nikomedien während des Winters 302—03 nicht teilgenommen[4]) — man könnte denken, daß sie von Galerius absicht-

[1]) S. oben S. 251.
[2]) Eus. De mart. Pal. 9.
[3]) Eus. De mart. Pal. 10ff.
[4]) Lactantius De mort. pers. 15, 6.

lich ferngehalten worden wären, damit sie nicht seinen Plänen widersprächen. Als der Beschluß der Christenverfolgung von Diokletian und Galerius gefaßt worden war, wurde er zugleich im Namen der beiden anderen publiziert und das gemeinsame Edikt wurde ihnen zugeschickt, damit es auch in ihren Reichsteilen an die Statthalter weitergegeben und allgemein durchgeführt würde. Vielleicht lag es an der Art und Weise, wie der verhängnisvolle Beschluß zustande gekommen ist, daß er im Westen nicht in jener brutalen Weise zur Ausführung kam wie im Osten. Maximian und Konstantius stellten sich den Edikten anders gegenüber als deren Urheber, Diokletian und Galerius; und auch bei den beiden Herrschern des Westens ist eine Verschiedenheit der Stellungnahme nicht zu verkennen. Maximian in seinem Reichsteil hat alle vier Edikte publizieren und ausführen lassen, wenn auch in milderer Form, als es im Osten allgemein geschah; Konstantius gab überhaupt nur das erste Edikt bekannt. Die Statthalter handelten überall, wie ihre Kaiser wollten und vorschrieben.

Über den Reichsteil Maximians liegen uns nähere Nachrichten nur aus Afrika vor. Sie handeln meistens von der Ausführung des ersten Edikts, das die Verbrennung der Bibeln und die Zerstörung der Kirchen befohlen hatte. Der erste Unterschied, den wir bemerken, wenn wir vorher die Verfolgung im Osten des Reichs beobachtet hatten, ist der, daß das Edikt die Gemeinden nicht überraschte. Es waren schon mehrere Monate vergangen, seit es in der östlichen Reichshälfte publiziert und ausgeführt worden war, als es endlich von der Regierung in Italien an die Statthalter in Afrika geschickt und von ihnen an die Magistrate der Provinzialstädte weiter gereicht wurde[1]. Die Christen hatten längst Privatnachrichten erhalten über das, was ihnen bevorstand[2], und sie hatten sich demgemäß vorbereitet. Da man die Kirchengebäude nicht retten konnte, hatte man wenigstens die Heiligen Schriften in Sicherheit gebracht[3]. Wir beobachten ferner, wie nachsichtig die Beamten des Staates auftraten,

[1] Das erste Edikt vom 24. Februar 303 kam in Tibiura bei Karthago am 5. Juni an (Acta Felicis ep. 1); in Cirta wurde es am 19. Mai ausgeführt (Gesta apud Zenophilum 2)

[2] Bezeichnend ist die Erzählung der Acta purgationis Felicis 4: Ein duovir aus Karthago — er heißt hier Alfius Caecilianus — war in irgendeiner Angelegenheit nach Autumna (Aptunga?) gereist. Die Christen der Stadt schickten zu ihm ins Prätorium, um ihn zu fragen, ob er den kaiserlichen Befehl schon erhalten hätte. Er antwortet nein, aber er hätte schon Exemplare des Befehls gesehen und auch an einigen Orten seine Ausführung beobachten können; die Christen möchten daher ebenfalls ihre Bücher ausliefern. Die Gemeinde schickt in die Wohnung ihres Bischofs Felix, um die H. Schriften holen zu lassen; Felix wird dort nicht angetroffen. Cäcilian geht selbst in die Kirche, entfernt dort die Kathedra und die Korrespondenz und steckt die Kirche in Brand.

[3] Vgl. die Gesta apud Zenophilum 2.

als sie das kaiserliche Edikt vollstreckten. Die Bischöfe hatten vielfach wertlose Bücher in den Bücherschränken der Kirche untergebracht, Schriften von häretischen Autoren und derartiges[1]). Sie hofften, daß die Soldaten, die mit der Ausführung des Edikts betraut waren, sich damit begnügen würden, irgendwelche Schriften vorzuzeigen und zu verbrennen und daß dann weitere Nachforschungen nach den wirklichen Heiligen Schriften unterbleiben würden. Sie täuschten sich darin nicht. Es kam vor, daß die Soldaten um Ausschußware baten[2]), wenn ein Bischof nicht selbst auf den Gedanken gekommen war, sie damit zu versorgen. Als aber christliche Kleriker, die mit dem Verhalten ihres Bischofs nicht einverstanden waren, dem Prokonsul in Karthago anzeigten, in welcher Weise seine Organe getäuscht worden wären, ließ dieser es dabei bewenden; ihm war sogar gemeldet worden, wo die Christen ihre heiligen Codices versteckt hätten, und er ließ nicht einmal eine Haussuchung vornehmen[3]). Immerhin ist das erste Edikt in Afrika zur Ausführung gebracht worden. Die Kirchen wurden zerstört und die Bibeln auf den öffentlichen Plätzen verbrannt[4]), und der Staat ließ sich offenen Widerstand so wenig bieten wie anderwärts: Bischöfe, die sich fortgesetzt weigerten, die Heiligen Schriften auszuliefern, wurden zum Tode verurteilt und hingerichtet[5]). Der Statthalter von Afrika verstand das Edikt so, als wenn damit zugleich alle Versammlungen von Christen verboten wären, auch wenn sie in kleinem Kreise und unter dem Schutz eines Privathauses stattfänden. Wo er derartiges bemerkte, griff er ein und legte die Schuldigen ins Gefängnis[6])

Maximian ließ auch das zweite Edikt in seinem Reichsteil ausführen. Wir besitzen aus allen drei Diözesen seiner Präfektur, aus Pannonien[7]),

---

[1]) Mensurius von Karthago an Secundus von Tigisis (bei Augustin Breviculus collationis cum Donatistis 3, 13, 25; Migne 43, 638): Mensurius hatte seine heiligen codices wohl verwahrt; in der Basilica novarum hatte er aber liegen lassen *quaecunque reproba scripta haereticorum*. Die Soldaten begnügten sich damit.

[2]) Secundus von Tigisis (s. die vorige Anmerkung) erzählt, daß zu ihm ein centurio und ein beneficiarius geschickt worden wären, um die H. Schriften zum Verbrennen abzuholen. Als er sich weigerte, baten sie um *aliqua ecbola* oder irgend etwas anderes, damit sie etwas vorzeigen könnten. Er verweigerte auch das und, wie es scheint, ohne sich eine Strafe zuzuziehen. [3]) Mensurius von Karthago; s. oben Anm. 1.

[4]) In Abitinae auf dem Forum. Acta Saturnini usw. 3.

[5]) Acta Felicis ep.; auch Secundus von Tigisis (s. oben Anm. 2) erzählt von Numidien, daß, wer die H. Schriften nicht herausgeben wollte, verhaftet, grausam gefoltert und selbst getötet wurde. [6]) Acta Saturnini usw. 2.

[7]) In Cibalae wurde am 26. März der Lektor Pollio verbrannt (Passio Pollionis); in Sabaria wurde der Bischof Quirinus aus Siscia am 4. Juni ertränkt (Acta Quirini ep.; Eusebius Chron. zum 2. Jahr Konstantins); in Salona starb am 11. April der Bischof Domnion, am 18. April Septimius und Hermogenes (Mart. syriacum); in Poetovio der Bischof Victorinus (Hieronymus De vir. inl. 74).

Italien[1]) und Afrika[2]), Nachrichten von Bischöfen und Klerikern, die Märtyrer wurden; es fehlt auch nicht an solchen, die von Fällen des Abfalls berichten. Der Bischof von Rom, Marcellinus, soll geopfert haben[3]) — ob mit ihm zugleich ein Teils eines Klerus abgefallen ist und unter welchen Umständen sich der Fall zugetragen hat, das wissen wir nicht.

Es läßt sich endlich kaum bezweifeln, daß Maximian auch das letzte und weitestgehende Edikt, das allen Laien zu opfern befahl, publiziert und durchgeführt hat. Wir kennen aus Rom die Namen von drei Märtyrern der diokletianischen Verfolgung, die der offizielle Kalender der Kirche aufbewahrt hat[4]): Parthenius und Kalokerus starben am 19. Mai 304, Basilla am 20. September desselben Jahres; aus Afrika hören wir von einer Frau Crispina, die am 5. Dezember — ebenfalls im Jahre 304, — hingerichtet wurde[5]). Wo es Märtyrer gab, hat es natürlich auch Gefallene gegeben. Wir werden das ganze traurige Drama von einem Massenabfall der Christengemeinden in sämtlichen Provinzen Pannoniens, Italiens und Afrikas vorauszusetzen haben.

Im einzelnen scheint sich doch alles etwas anders vollzogen zu haben als in den östlichen Provinzen. Die Gemeinden im Westen werden in den meisten Fällen gewußt haben, was ihnen bevorstand. Sie konnten daher nach allen Seiten hin ihre Vorbereitungen treffen. Wer sich nicht zum Märtyrer berufen fühlte, hatte Zeit, sich in Sicherheit zu bringen. Wir hören ferner nichts von den abgefeimten Grausamkeiten bei der Folterung, welche im Osten die Verfolgung so widerwärtig machen; kein Statthalter hat sich einen so schlechten Namen bei den Christen gemacht wie jene Persönlichkeiten in Ägypten und Palästina: Anullinus in Karthago erscheint uns, wo wir ihn auftreten sehen, als ein korrekter Beamter: man kann in den Märtyrerakten eher Züge von Nachsicht, als von Grausamkeit an seinem Charakter entdecken[6]). Und schließlich darf man wohl den Schluß

1) In Catana (Sizilien) der Diakon Euplus am 12. August 304 (Acta Eupli); Marcellinus von Rom s. unten Anm. 3.

2) Ein Bischof Menalius hatte Weihrauch geopfert (Optatus von Mileve 1, 13). Auch 3, 8 setzt Optatus voraus, daß das zweite Edikt in Afrika ausgeführt worden ist.

3) Vgl. die Ausführungen Duchesnes in den Mélanges d'archéologie et d'histoire Bd. XVIII (1898) S. 391 f. und in seiner Ausgabe des Liber pontificalis Bd. I, S. 71 ff.

4) Depositio martyrum im Chronographen v. J. 354.

5) In Theveste (Numidien); Acta Crispinae.

6) Anullinus, der Statthalter von Africa proconsularis verdankt seinen schlechten Ruf dem Optatus von Mileve 3, 8, der über 60 Jahre nach den Ereignissen geschrieben hat. In den Acta Crispinae ist er korrekt und sogar nachsichtig; in den Acta Felicis tritt keine besondere Grausamkeit bei ihm hervor; in den Acta Saturnini uws. 4 ff. (bei Baluzius Miscellanea) wird der Hungertod der Abitinenser nicht ihm schuld ge-

ziehen: wenn die Provinzen Maximians so wenige Märtyrer aufzuweisen haben, kann die Verfolgung nicht allzu schlimm gewesen sein, wenigstens nicht zu vergleichen mit den Leiden, welche die östlichen Provinzen unter Diokletian und Galerius auszuhalten hatten. Es gibt auch zu denken, daß man in späterer Zeit, als die donatistische Kontroverse dazu führte, das Leben der Zeitgenossen der diokletianischen Verfolgung in Afrika nach etwaigen Fehltritten zu durchstöbern, nur ausnahmsweise einem Bischof vorwarf, daß er geopfert hätte; dagegen wurde in vielen Fällen die Beschuldigung erhoben und zu erhärten gesucht, daß ein Kleriker die Heiligen Schriften ausgeliefert habe, also ein *traditor* gewesen sei[1]). Die Erinnerung an das erste Edikt hat sich in Afrika in ganz anderer Weise erhalten als im Osten, wo die erste milde Maßregelung der Christen unter den Schrecken der folgenden Jahre vergessen wurde.

Am wenigsten hatte der Reichsteil des Konstantius zu leiden; er umfaßte, wie gesagt, den westlichen Teil Mauretaniens, der Spanien gegenüberliegt, ferner ganz Spanien, Gallien und Britannien[2]), große weite Länder, in denen allerdings das Christentum noch nicht in dem Maße Fuß gefaßt hatte wie in Italien und Afrika oder gar in den östlichen Reichsteilen. Die günstigeren Bedingungen, welche die Religionspolitik des Konstantius der Kirche bot, kamen also einer verhältnismäßig geringeren Anzahl von Gemeinden zugute. Konstantius scheint dem Christentum persönlich nahegestanden zu haben, und er hielt seine Stellung am Rhein für gesichert genug, um den Anweisungen, die aus Nikomedien an ihn ergingen, einen passiven Widerstand entgegensetzen zu können. Er ließ das erste Edikt, als es ihn erreichte, publizieren und ausführen. Er hat demgemäß die Kirchen in seinem Reichsteil zerstören lassen[3]), obwohl die Christen dies schon bald nachher in Abrede stellten[4]). Seine Beamten haben sich von den Bischöfen die Heiligen Schriften, die heiligen Gefäße und sogar Listen der Gemeindemitglieder ausliefern lassen, das gesamte Inventar der Kirchen[5]). Es wird nicht zu bezweifeln sein, daß die Bibeln auf Befehl des Kaisers öffentlich verbrannt worden sind, obgleich die Christen

geben, sondern dem Bischof Mensurius von Karthago, der ihre Versorgung geradezu verhindert haben soll. Auch wenn man die Züge von Grausamkeit, die bei der Folterung der Christen zutage treten, zusammenstellt, ist es deutlich, daß er erheblich milder aufgetreten ist als die Statthalter in Ägypten und Palästina (s. oben S. 306) und wohl auch eine andersartige Persönlichkeit war.

1) Acta Saturnini usw. 3, 17 (in der Ausgabe des Baluzius); Gesta apud Zenophilum; Optatus von Mileve 1, 13. 2) S. oben S. 296, Anm. 1.

3) Das gibt Lactantius De mort. pers. 15, 6f. zu.

4) Eusebius h. e. 8, 13, 13 und Vita Const. 13 bestreitet es

5) Arles 314 c. 13.

das aus Rücksicht auf des Kaisers großen Sohn später gern verschwiegen. Im übrigen aber ist es richtig, was die christlichen Autoren berichten, daß Konstantius die weiteren Edikte nicht zur Ausführung brachte. Der Klerus sowohl wie die Gemeinden blieben von Zwangsmaßregeln verschont. In den westlichen Provinzen des Reichs wurde kein Christ zum Abfall von seinem Glauben genötigt und wir haben aus diesen großen Landschaften keine beglaubigte Nachricht über einen Märtyrer aus der diokletianischen Verfolgung. Das Wohl der christlichen Gemeinden lag Konstantius mehr am Herzen als der Gehorsam gegen Diokletian.

Es leuchtet ein, daß das Verhalten der beiden Regenten des Westens das Resultat der Religionspolitik Diokletians bestimmen mußte. Wenn eine Vernichtung der christlichen Kirche ins Auge gefaßt war, so ließ sich ein derartig ungeheurer Plan doch nur unter der Voraussetzung verwirklichen, daß er im ganzen Reiche in allen Provinzen gleichmäßig durchgeführt wurde. Die systematische Verfolgung, die Diokletian sich ausgedacht hatte, mußte mit den sich steigernden Maßregeln gegen die Christen an dem gleichen Tage überall einsetzen, mußte die Gemeinden unerwartet und unvorbereitet treffen, und der Druck des letzten Opfergebots mußte jahrelang auf allen Gliedern der Kirche lasten, bis der letzte Funken in dem Aschenhaufen erloschen war. Dann, aber auch nur dann, konnte der Staat hoffen, über die Kirche zu triumphieren. Sobald in der Durchführung des Riesenplanes sich Mängel zeigten, war der Erfolg in Frage gestellt, ja, er war eigentlich schon unmöglich. Die Fehler, die gemacht worden sind, sind leicht erkennbar: sie sind von dem Urheber der Verfolgung, von Diokletian selbst, begangen. Wenn er zu seinen Beratungen über das Vorgehen gegen die Kirche Maximian und Konstantius aus irgendwelchen Gründen nicht zuziehen wollte, mußte er sich wenigstens ihres Gehorsams versichern, ehe er zur Ausführung schritt. Wo es sich um die Unterdrückung und Vernichtung einer Religion handelte, kam es mehr als bei andern Gesetzen auf die persönliche Stellungnahme der einzelnen Regenten an. Die Menschen jener Zeit ließen sich von religiösen Sympathien und Antipathien stärker regieren als früher. Es war nicht als selbstverständlich vorauszusetzen, daß jeder Herrscher bereit war, gegen einen großen Teil seiner Untertanen mit blutiger Strenge vorzugehen. Nicht minder bedenklich war es, daß die Edikte zu verschiedener Zeit in den vier Reichsteilen ausgeführt wurden. Es erscheint uns als ein überhastetes Verfahren, wenn in Nikomedien Diokletian das erste Edikt publizieren ließ und — durch besondere Umstände dazu

veranlaßt — alsbald zu Massenmorden von Christen fortschritt, ohne Anordnungen zu treffen, daß die Statthalter der Provinzen mit ihm Schritt hielten[1]). Die Kunde von den Ereignissen in Nikomedien mußte sich mit Windeseile durch die ganze Kirche verbreiten; indem der Staat es zuließ, daß sich die Kirche auf die große Verfolgung vorbereitete, gab er einen Hauptvorteil preis, die Möglichkeit, die Kirche zu überraschen, und damit eine Chance seines Sieges. So fein der Plan der diokletianischen Verfolgung ausgedacht war, so mangelhaft ist er ausgeführt worden. Als man das Riesenprojekt in die Wirklichkeit umsetzte, sind Fehler von so elementarer Art gemacht worden, daß man meinen sollte, jeder Unterbeamte hätte sie vermeiden können.

Das alles erfuhr noch eine Verstärkung, als nach zwei Jahren die Verfolgung im Westen überhaupt aufhörte[2]). Am 1. Mai 305 legte Diokletian seine Krone nieder, die er mehr als zwanzig Jahre getragen hatte, und er veranlaßte Maximian, am gleichen Tage in Mailand denselben Akt zu vollziehen. An ihrer Statt traten als Augusti in die ersten Stellen im Reich Konstantius und Galerius. Sie behielten beide als spezielle Verwaltungsgebiete ihre bisherigen Präfekturen, die gallischen Provinzen und Illyrikum. Zu Cäsaren wurden ernannt Severus und Maximinus Daja. Sie übernahmen die Gebiete Diokletians und Maximians, Severus die Präfektur Italien, Daja den Orient. Damit bekam die tolerante Gesinnung des Konstantius eine Bedeutung für den ganzen Westen; wir hören nicht, daß Severus den Versuch gemacht hat, die Christen in Pannonien, Italien und Afrika weiter zu verfolgen. Und als dieser nach zwei Jahren von Maxentius, dem Sohn des alten Maximian, verdrängt wurde, änderte sich das Schicksal der christlichen Gemeinden nicht mehr. Der Usurpator stellte sich der Kirche freundlich gegenüber[3]), um seine Herrschaft in ein günstiges Licht zu setzen. Schon im Jahre vorher war der Augustus Konstantius gestorben und hatte in seinem Sohne Konstantin seinen Nachfolger erhalten. Dieser machte aus seiner Neigung zum Christentum vollends kein Hehl: es soll seine erste Regierungshandlung gewesen sein, daß er den Christen freie Religionsübung gestattete[4]). Später gerieten dann Konstantin und Maxentius in einen politischen Gegensatz, der schließlich zum Kriege zwischen beiden und zur Besiegung des Maxentius an der Milvischen

1) Das erste Edikt vom 24. Februar 303 wurde in Palästina erst im April publiziert (Eus. De mart. Pal. Prolog); in Afrika und Numidien erst im Mai und Juni; s. oben S. 311, Anm. 1.

2) Eus. De mart. Pal. 13.

3) Eusebius h. e. 8, 14, 1.

4) Lactantius De mort. pers. 24, 9.

Brücke führte. Im Zusammenhang damit nahm Maxentius, um den Gegensatz gegen Konstantin auch auf religiösem Gebiet deutlich zu machen, die Stellung eines Verehrers der heidnischen Religion ein. Damals ist es noch einmal zu Verbannungsurteilen gegen zwei römische Bischöfe gekommen, gegen Marcellus und Eusebius; Streitigkeiten im Schoße der christlichen Gemeinde scheinen die Veranlassung zum Einschreiten des Staates gegeben zu haben[1]). Es war ein Nachklang der Verfolgungszeit. Im allgemeinen hatte die Kirche im Westen des Reiches seit dem Jahre 305 Frieden.

Maximinus Daja.

Um so schlimmer stand es im Osten. In Galerius war der entschiedenste Feind der Christen an die höchste Stelle gelangt. Maximinus Daja war sein Verwandter und sein vergröbertes Abbild; vor allem waren sie einig im Haß gegen die Kirche. Daja begann noch einmal mit allgemeinen Maßregeln, als wenn die beiden vorhergehenden Jahre nichts derartiges gebracht hätten. Wahrscheinlich hat Galerius in seinem Bereich dasselbe ins Werk gesetzt; nur sind uns aus seinem Reichsteil keine Berichte darüber erhalten. An der Persönlichkeit des Daja kann man Beobachtungen machen, die für die Menschen jenes Zeitalters typisch sind. Er war in den Wäldern seiner illyrischen Heimat als Hirt aufgewachsen, dann in die Armee getreten, durch die Vermittlung seines Oheims von Stufe zu Stufe gestiegen, bis er noch als junger Mann auf den Thron der Cäsaren gelangte[2]). Er gebrauchte seine Stellung dazu, um sich in Zechgelagen und Ausschweifungen zu ergehen[3]), in solchem Maße, daß selbst seine rohen Kameraden über die Folgen ängstlich wurden. Dieser Mensch aber war religiösen Einflüssen zugänglich, und geriet alsbald in die Hände der Zauberer und Magier seines Hoflagers, die in ihm den Hort des Heidentums erblickten. Der Kaiser hing persönlich an den religiösen Zeremonien. In seinem Palast wurde täglich geopfert; er aß kein Fleisch, wenn nicht das Tier von einem Priester am Altar geschlachtet war[4]). Er wagte sich an kein Unternehmen, weder ein kleines, noch ein großes, ohne vorher Orakel und Auspizien

---

[1]) Marcellus starb am 16. Januar 309, Eusebius wurde am 17. August 309 nach Sizilien verbannt, und wurde am 26. September (desselben Jahres?) im Cömeterium Callisti beigesetzt. Das sind die herkömmlichen Daten. Nach Jülicher (vgl. das Vorwort des ersten Bandes) ist der Ordinationstag des Eusebius der 18. April 308, wodurch sich alle Daten verschieben würden. — Über die Tumulte in der Gemeinde s. unten S. 333.

[2]) Lactantius De mort. pers. 18, 3; 19, 6.

[3]) Eusebius h. e. 8, 14, 11f.

[4]) Lactantius a. a. O. 37, 2.

zu befragen[1]). Es war für die Priester seiner Umgebung nicht schwer, die Neigungen des Regenten auszunutzen. Die Oberpriester der hervorragenden Kulte bekamen die wichtigsten Stellen in der Staatsverwaltung[2]); wo die Tempel verfallen waren, wurden sie auf öffentliche Kosten wieder aufgebaut und die Priesterschaften aufs neue eingerichtet[2]). Der Kaiser hielt darauf, daß die Oberpriester der Provinzen, die er einsetzte, Männer waren, die sich im Staatsdienst bewährt hatten; eine Ehrenwache von Soldaten, die ihnen zugeteilt war, sorgte dafür, sie als die ersten Persönlichkeiten des Reiches erscheinen zu lassen. Daja rühmte sich öffentlich, daß die Götter seine Frömmigkeit belohnten: seit er den Thron innehabe, habe keine Hungersnot, keine Pest und kein Krieg seine Länder betroffen[3]).

Unter den damaligen Verhältnissen war eine solche Gesinnung gleichbedeutend mit einer Kriegserklärung an die Kirche. Noch im Jahre 305 erging ein Edikt an die Statthalter der Provinzen, daß alle Christen zum Opfer veranlaßt werden sollten[4]). Das vierte Edikt Diokletians wurde damit wiederholt. Man mag am Hof zu der unerwarteten Erkenntnis gekommen sein, daß die Maßregeln Diokletians selbst in den Provinzen, in denen sie mit Eifer und Strenge durchgeführt waren, ihr Ziel verfehlt hatten. Die Kirche war nicht vernichtet; sie konnte vielleicht nicht einmal als unterworfen gelten. Denn überall hielten die Christen, auch wenn sie unter dem Druck der Behörden einmal geopfert hatten, zusammen und warteten auf den Augenblick, wo sie sich wieder als Gemeinschaft zeigen durften. Die Leiden, die über sie verhängt waren, hatten sie untereinander verbunden. Waren die Gottesdienste untersagt, so war das Verlangen nach ihnen um so größer; und die vielen Berührungen, die im öffentlichen und privaten Leben stattfanden, waren nicht zu verbieten. Es war eine Gemeinde, die vorläufig alle äußeren Zeichen der Gemeinschaft entbehren mußte, die aber um so stärker in Glauben und Hoffen verbunden war. Der Staat kannte keine neuen Mittel, sie zu sprengen; er wandte darum die alten an, das allgemeine Opfer und barbarische Strafen für die Widerspenstigen. Man ging dabei mit Sorgfalt und Umsicht vor, um ein Ausweichen der Christen unmöglich zu machen. Offiziere gingen in den Städten herum und nahmen ein Verzeichnis der Bewohner auf. Dann wurden alle der Reihe nach im Tempel aufgerufen und zum Opfern veranlaßt. Niemand war davon ausgenommen; Heiden und Christen wurden gemeinsam zum Altar geführt. Man glaubte, indem man das Opfer

---

1) Eus. h. e. 8, 14, 8.
2) Eus. h. e. 8, 14, 9.
3) Eus. h. e. 9, 8, 3.
4) Eus. De mart. Pal. 4.

von allen Einwohnern verlangte, zugleich alle Christen zu treffen. Es gab wiederum eine Anzahl von Christen, die sich nicht zum Opfer zwingen ließen. Die Richter verurteilten sie zu den üblichen Strafen. Neu war es, wenn ein Statthalter in Palästina junge Christen in die Gladiatorenschule steckte[1]), in offenem Hohn über die christlichen Grundsätze, die schon das Anschauen der Spiele verurteilten. Die christlichen Rekruten verweigerten Speise und Trank und ließen sich nicht zwingen, an den Exerzitien teilzunehmen; der Statthalter mußte sich am Ende entschließen, sie in die Bergwerke zu schicken. In diesen Jahren, unter der Regierung des Daja, sammelten sich in den Porphyrbrüchen der Thebais und in den Kupfergruben von Phaeno jene großen Scharen von Märtyrern an, die an einem Bein gelähmt und auf einem Auge geblendet waren[2]). Eine Anzahl Männer in gesetztem Alter hatte der Statthalter von Palästina gar kastrieren lassen[3]). Man suchte noch immer nach neuen Schreckmitteln und scheute nicht davor zurück, Maßregeln anzuordnen, die vom Gesetz unter andern Umständen mit der Todesstrafe bedroht wurden[4]).

Die allgemeine Verordnung zog in den nächsten Jahren eine Reihe von kleineren Christenprozessen nach sich. Durchreisende Christen wurden aufgegriffen[5]), ansässige Bürger dabei überrascht, wie sie gemeinsam die Heiligen Schriften lasen; immer aufs neue wurden einzelne zu den Tieren und zum Feuertod verurteilt oder in die Bergwerke geschickt. Nachdem sich das alles drei Jahre lang hingezogen hatte, bekamen einige Statthalter den Eindruck, als wenn der Druck von oben nachließe; sie nahmen sich daher die Freiheit, die Verfolgung in ihrem Bereich für beendet zu erklären. Aus den Steinbrüchen in der Thebais wurden die christlichen Gefangenen entlassen, zumal nur wenige von ihnen bei der schweren Arbeit zu brauchen waren[6]). Vielleicht gab gerade diese unbeabsichtigte Milde seiner Beamten dem Kaiser Daja die Veranlassung, noch einmal eine allgemeine Christenverfolgung anzuordnen. In der zweiten Hälfte des Jahres 309 erging ein Edikt[7]), das eine Restauration des heidnischen Kultes befahl und die Einwohner aufs neue in die Tempel der Stadt rief. Alle, Männer, Weiber und Kinder, sollten ein Weihrauch- und ein Trankopfer darbringen und am Opfermahl teilnehmen. Der Befehl war derselbe wie im Jahre 305; nur war, wie es scheint, die Ausführung genauer vorgeschrieben. Indem man dasselbe Opfer

[1]) Eus. De mart. Pal. 7.
[2]) Eus. De mart. Pal. 8 ff. — S. oben S. 309.
[3]) Eus. De mart. Pal. 7, 4.
[4]) S. Pauly-Wissowa s. v. castratio.
[5]) Eus. De mart. Pal. 10.
[6]) Eus. De mart. Pal. 9.
[7]) Eus. De mart. Pal. 9. — Ancyra 314 c. 8 spricht von solchen Christen, die gezwungen wurden, zum zweiten und drittenmal zu opfern.

von allen Untertanen des Reiches verlangte, hoffte man wiederum, die Christen miteinzuschließen. In derselben Absicht wurden auf dem Markt die Waren mit Opferblut und Opferwein besprengt, und in den Thermen wurden Posten aufgestellt, die jeden Eintretenden zum Opfer nötigten. Dem Christen war es unmöglich gemacht, zu baden und den Markt zu besuchen, wenn er sich nicht immer aufs neue besudeln wollte. Wiederum folgten drei Jahre der Verfolgung, und es geschah gegen den Willen Dajas, wenn sie im Jahre 311 beendet wurde.

Galerius war damals von einer schweren Krankheit ergriffen worden. Als die Ärzte und Heilmittel versagten und die Götter keinen Rat mehr zu geben wußten, wandte sich der Kaiser an den Gott der Christen, den er sein Leben lang beleidigt hatte, und suchte ihn zu versöhnen. In einem Erlaß vom 30. April 311 hob er die Christenverfolgung auf[1]). Das Edikt erging im Namen aller vier Kaiser, des Galerius, Konstantin, Licinius und Daja; mit Umgehung des Usurpators Maxentius in Italien, der von den andern nicht anerkannt wurde; und es sollte im ganzen Reich publiziert werden. Vor den Augen der Untertanen erörterte der Kaiser die Religionspolitik der letzten acht Jahre. Das Edikt sprach von den Christenverfolgungen, die dem Wunsch des Kaisers entsprungen wären, die Religion der Väter wiederherzustellen. Der Kaiser erkannte an, daß die Maßregeln ihren Zweck verfehlt hätten. Er hätte die Christen wohl hindern können, ihre Gottesdienste zu begehen, aber er hätte nicht vermocht, sie zum heidnischen Kult hinüberzuziehen. Darum gestattete er ihnen, die Kirchen wieder aufzubauen und ihre Gottesdienste einzurichten. Es war am Schluß die Bitte hinzugefügt, daß die Christen nunmehr für das Wohl des Kaisers und des Staates beten sollten — das persönliche Motiv des Gesetzes war damit deutlich ausgesprochen. Wie mußte dies Edikt auf die Christen wirken! Welch ein Gericht Gottes, als der Kaiser, den man mit Recht als den eigentlichen Urheber der Christenmorde ansah, auf ein schmerzvolles Krankenlager geworfen wurde und nun vor seinem Ende zum Kreuze kroch und durch ein Aktenstück dem Erdkreis bekannte, daß sein Angriff auf die Kirche auf einem Irrtum beruht habe und vergeblich gewesen sei. Was für entsetzliche Einzelheiten erzählte man sich von den Leiden, die der Kaiser ein ganzes Jahr lang auszustehen hatte! Und Gott nahm seine öffentliche Buße doch nicht an; er raffte ihn in seinen Sünden dahin, wenige Tage nachdem er den Christen die Freiheit gegeben hatte.

---

[1]) Eusebius h. e. 8, 17; Lactantius De mort. pers. 34. — Es ist das sogenannte Dreikaiseredikt.

Ein Jubel sondergleichen ging durch die Kirchen der östlichen Provinzen. Noch konnte niemand ahnen, welche Folgen es haben sollte für die weltgeschichtliche Stellung der christlichen Religion, daß der Staat vor dem Kreuz seine Waffen streckte. Man hielt sich an das Nächstliegende. Die Eindrücke waren überwältigend[1]). Die Gefängnisse öffneten sich allenthalben für die Christen. Man sah die bleichen abgezehrten Gestalten aus dem schmutzigen Dunkel herauskommen, an den Folgen der Mißhandlungen krankend, aber umstrahlt von überirdischem Glanz. Das waren die Überwinder, denen Gott den Kranz des Lebens verliehen hatte. Die Bergwerke schickten die Christen in ihre Heimat zurück. Man konnte auf den Landstraßen ganzen Scharen von ihnen begegnen, wie sie, von den Ketten befreit, mühselig dahinzogen und Psalmen sangen; die Wundmale an ihren Leibern erschienen wie öffentliche Ehrenzeichen. Der Herr hatte die Gefangenen Zions erlöst; ihr Mund war voll Lachens und ihre Zunge voll Rühmens. Sie verteilten sich in die Städte und Dörfer ihrer Heimat, und wurden die Mittelpunkte der Gemeinden. Acht Jahre lang hatten die Christen nur im Verborgenen ihres Glaubens leben dürfen. Wo noch ein Exemplar der Heiligen Schriften sich vor den Augen der Späher gerettet hatte, hatte man heimlich darin zu lesen gesucht in ständiger Angst vor den Angebereien der Nachbarn und Hausgenossen. Die Zusammenkünfte waren verboten gewesen; man hatte nicht wagen dürfen, ein gemeinsames Lied zu singen; selbst die Grüfte der Märtyrer waren nur mit Angst zu betreten gewesen. Jetzt durfte man wieder seines Glaubens froh werden. Die Flüchtlinge kehrten zurück, die Gemeinden organisierten sich; man konnte wieder die Feste feiern, die Heiligen Schriften anhören und die Eucharistie begehen, die Gräber besuchen und selbst an den Wiederaufbau der Kirchen denken.

Obgleich das Toleranzedikt von seinem Oheim und Adoptivvater verursacht und zugleich in seinem eigenen Namen ausgegangen war, suchte Maximinus Daja noch einmal, wenigstens in seinem Reichsteil zur Verfolgung zurückzulenken. Der Haß gegen die Christen war in ihm stärker als die Empfindungen der Pietät und Loyalität. Er fand einen Weg, gehorsam zu erscheinen, ohne sich durch das Edikt die Hände zu binden. In seinen Ländern wurde es nicht öffentlich bekanntgegeben[2]). Sein Praefectus praetorio Sabinus teilte den Inhalt desselben den Statthaltern der Provinzen mit und wies sie an, ihn an ihre Unterbeamten weiterzugeben. Er befahl, die Christenprozesse einzustellen und die Christen nicht weiter zu belästigen.

[1]) Eusebius h. e. 9, 1, 7ff. [2]) Eus. h. e. 9, 1, 1ff.

Die Ausführung wird dieselbe gewesen sein wie in den übrigen Teilen des Reiches. Aber schon nach einem halben Jahre begann der Kaiser mit leisen und allmählich stärker werdenden Repressivmaßregeln[1]. Um sich seinen Mitregenten gegenüber den Rücken zu decken, wußte er sie als Wunsch der Bevölkerung erscheinen zu lassen. Er veranlaßte, daß die Hauptstädte seines Reiches Gesandtschaften an ihn abordneten, um die Bitte vorzutragen, daß er den Christen den Aufenthalt in der Stadt verbieten möchte. Die Stadt Nikomedien[2], wo sich der Kaiser gerade aufhielt, ging damit voran, Antiochien[3] und Tyrus[4] folgten; die Deputationen sind wahrscheinlich zahlreich gewesen. Der Kaiser gab ihnen huldvolle Antworten und sicherte die Gewährung der Bitte zu; und nicht allein das: er ließ das Gesuch der Städte und seine Entscheidung in Marmortafeln graben und in Erz gießen, und auf dem Markt der Städte aufstellen[5]. Es war wie eine Aufforderung an alle Untertanen des Reiches, diesem Beispiel zu folgen; wir wissen, daß selbst kleine Städte es nachahmten[5]. Die Folge mußte sein, daß viele Städte die Christen aus ihren Mauern vertrieben. Noch auf andre Weise suchte Daja die öffentliche Meinung zu bearbeiten. Von irgendeinem Christenfeinde waren Akten des Pilatus erdacht worden, eine Darstellung des Prozesses Jesu, die von Bosheiten gegen den Herrn strotzte. Der Kaiser ließ das Pamphlet öffentlich anschlagen und suchte es als Schulbuch einzuführen[6]: schon die Kinder sollten den Namen Jesus verhöhnen lernen. Die Beamten merkten bald, wie sie dem Kaiser sich gefällig erzeigen könnten. Ein Kommandant in Damaskus machte einige Weiber ausfindig, die bereit waren zu bezeugen, daß die christlichen Gottesdienste in wüsten Orgien beständen[7]; die alte Fabel mußte noch einmal herhalten, um das Volk gegen die Christen wild zu machen. Als der Kaiser das Protokoll erhalten hatte, das der eifrige Dux ihm übersandte, ließ er es offiziell bekannt machen. Mit der Bedrückung der Kirche ging wieder Hand in Hand eine Restauration des heidnischen Kultus[8]. Jede Stadt erhielt ihren Oberpriester, und jede Provinz ihren Pontifex; sie mußten für die Aufrechterhaltung der religiösen Riten Sorge tragen und speziell auf die Christen drücken. Es war den Richtern zunächst noch verboten, Todesurteile zu fällen[9];

1) Eus. h. e. 9, 2, 1ff.
2) Eus. h. e. 9, 9, 19.
3) Eus. h. e. 9, 2, 2.
4) Eus. h. e. 9, 7, 3ff.
5) Eusebius teilt das Exemplar von Tyrus mit (h. e. 9, 7, 3ff.); das Exemplar von Arycanda in Lycien ist im Original vorhanden. Vgl. v. Gebhardt, Acta martyrum selecta S. 183f. und Corp. inscr. lat. Bd. 3, Suppl. 2 n. 12 132.
6) Eus. h. e. 9, 5, 1.
7) Eus. h. e. 9, 5, 2.
8) Eus. h. e. 9, 4, 2; Lactantius De mort. pers. 36, 4f.
9) Lactantius a. a. O. 36, 6f.

aber es wurden wieder Zwangsmaßregeln angewandt. Man erzählte von grausigen Verstümmelungen; den Christen, die nicht opfern wollten, wurden die Augen ausgestochen, Hände und Füße abgehauen, Nasen und Ohren abgeschnitten. In der Armee scheint das Opfergebot strikt durchgeführt worden zu sein; die Christen wurden nicht mehr, wie früher, entlassen, sondern zur Unterwerfung gezwungen[1]). Daneben gingen Verbote an die Gemeinden, sich zu versammeln[2]), und schon streckte der Staat noch einmal seine Hand nach den Führern der Kirche aus. Am 25. November 311 wurde der Bischof Petrus von Alexandrien hingerichtet[3]); am 7. Januar folgte ihm Lucian, der große christliche Lehrer von Antiochien[4]), in den Tod: er wurde im Gefängnis von Nikomedien erdrosselt. Damals wurde auch der Bischof Anthimus von Nikomedien Märtyrer[5]). Die Christenverfolgung war in den östlichen Provinzen wieder im Gange.

Die allgemeinen politischen Ereignisse sollten das Christentum retten. Schon längere Zeit standen sich die vier Kaiser in Waffen gegenüber. Den Reichsteil des Galerius hatte Licinius erhalten; da er sich über die Grenzen seines Gebiets mit Daja nicht einigen konnte, war er in nahe Beziehungen zu Konstantin getreten, und Daja hatte mit Maxentius angeknüpft, so daß auf jeder Seite zwei Kaiser standen, je einer im Westen und im Osten. Es konnte nicht anders kommen, als daß die Frage des Christentums in die politische Kombination hineingezogen wurde. Konstantin bewog Licinius zu einer christenfreundlichen Haltung; Daja und Maxentius suchten bei den alten Göttern ihre Stütze. Das Glück der Waffen aber war den tüchtigen Regenten hold, die bei Christus ihre Zuflucht suchten. Am 28. Oktober 312 schlug Konstantin den Maxentius an der Milvischen Brücke bei Rom, und Maxentius fand seinen Tod in den Fluten des Tiber. Es war ein Sieg des Christentums, unter der Fahne Christi erfochten. Konstantin und Licinius kamen in Mailand zusammen und vereinbarten noch einmal, den Christen volle Freiheit zu gewähren[6]). Konstantin suchte auch auf Daja einzuwirken und ihn zu bewegen, die Verfolgung einzustellen[7]); und Daja hielt es für geraten, dem siegreichen Alleinherrscher des westlichen Reiches sich vorläufig zu

---

[1]) Auf diese Zeit wird sich die Inschrift des Eugenius (bei Preuschen, Analecta, 2. Aufl., S. 149f.) beziehen. Maximin hatte befohlen, daß alle Soldaten seiner Armee opfern und nicht entlassen werden sollten. Eugenius hatte daher „unendlich viel Strafen auszuhalten", bis ihm die Flucht gelang. [2]) Eus. h. e. 9, 2, 1.
[3]) Er heißt in den Kalendern allgemein τέλος τῶν μαρτύρων; vgl. Martyrologium syriacum. [4]) Martyrologium syriacum. [5]) S. oben S. 303, Anm. 5.
[6]) Eus. h. e. 9, 9, 12. — Der Text des sogenannten Mailänder Edikts bei Eus. h. e. 9, 5, 1 ff. und bei Lactantius a. a. O. 48. [7]) Lactantius a. a. O. 37, 1.

fügen. Er erließ ein Schreiben an Sabinus, das die Christen vor Mißhandlungen schützte; nur die Gottesdienste blieben verboten[1]). Aber die weltgeschichtlichen Ereignisse vollzogen sich schnell. Am 30. April 313 trafen die Heere des Licinius und des Daja auf dem Campus serenus bei Heraklea aufeinander. Wieder standen sich Christentum und Heidentum gegenüber, und wieder siegte das Christentum. So faßte Daja selbst sein Unglück auf. Er ließ, nachdem er sich in sein Reich gerettet hatte, die heidnischen Priester und Wahrsager töten[2]), die ihn in den Krieg getrieben hatten, und suchte den Gott der Christen zu versöhnen. Durch ein Edikt gewährte er den Christen freie Religionsübung, gestattete ihnen, ihre Kirchen wiederaufzubauen, und gab ihnen das konfiszierte Eigentum zurück[3]). Er widerrief damit seine ganze Religionspolitik, ebenso wie es Galerius getan hatte. Welch ein Eindruck für die Christen, als auch dieser schlimmste aller Christenverfolger bald darauf ein ruhmloses Ende fand und seine Familie mitsamt ihren Anhängern ausgerottet wurde[4]).

Licinius.

Nachdem im Westen wie im Osten je ein Kaiser gestorben war, blieb das Reich für Konstantin und Licinius übrig. Durch Ränke des Licinius wurden sie in Kriege verwickelt, und der politische Gegensatz machte Licinius aus einem Freund zu einem Feind der Christen. Konstantin hatte schon damit begonnen, die Kirche mit Privilegien auszustatten, und wurde dafür von allen Christen überschwenglich gefeiert und verehrt. Wer ein Gegner Konstantins sein wollte, mußte wohl oder übel ein Feind des Christentums werden. Noch einmal ballten sich die politischen Gegensätze zu einem Entscheidungskampf zwischen den Religionen zusammen. Wir verstehen, daß Licinius seinen Hof und seine Armee von Christen säuberte[5]); zum letztenmal hören wir von Martyrien christlicher Soldaten[6]). Eigentümlich schikanöse Bestimmungen über den christlichen Gottesdienst zeigen, daß auch noch der letzte Christenverfolger sich den Anschein gab, als ob er die Gerüchte über die christlichen Orgien für wahr hielte: er bestimmte, daß Männer und Frauen getrennte Gottesdienste

---

[1]) Eus. h. e. 9, 9, 14ff. — Verbot der Gottesdienste 9, 9, 23f.

[2]) Eus. h. e. 9, 10, 6. [3]) Eus. h. e. 9, 10, 7ff. [4]) Eus. h. e. 9, 11.

[5]) Eus. h. e. 10, 8, 10; Vita Const. 1, 52. 54; Chron. zum 15. Jahre Konstantins.

[6]) In die Zeit des Licinius fällt (nach dem Bericht der unechten Akten) das Martyrium der 40 Soldaten von Sebaste in Klein-Armenien, über das wir durch das echte Testament derselben unterrichtet sind. — Ebenfalls fällt in diese Zeit das Martyrium des christlichen Rekruten Theagenes, der wegen Widersetzlichkeit im Hellespont ertränkt wurde (Analecta Bolland. Bd. II, S. 206ff.).

halten und gesonderte Schulen besuchen sollten; als sich das als undurchführbar erwies, gestattete er Gottesdienste nur, wenn sie auf freiem Felde vor den Toren der Stadt stattfänden[1]). Hin und wieder ergingen harte Urteile gegen christliche Bischöfe und Gemeinden, ohne daß wir sagen können, wie sie im einzelnen zustande kamen und begründet wurden. Im Pontus wurden einige Kirchen eingerissen, andre wenigstens geschlossen[2]). Mehrere Bischöfe traf die Todesstrafe, und es fiel auf, in wie unerhört grausamer Weise sie vollstreckt wurde[3]). Man glaubte in den Kreisen der Gemeinden, daß noch einmal eine allgemeine Verfolgung im Anzuge sei[4]). Aber ihr Anfang führte schon ihr Ende herbei. Um die Christen zu schützen, griff Konstantin zum Schwert. Licinius wurde besiegt und später getötet — das römische Reich stand seit dem Jahre 323 unter dem Zeichen des Kreuzes.

Die Resultate der großen Verfolgung.

Sehen wir noch einmal auf die große Verfolgung der Jahre 303 bis 313 zurück. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Kirche schon bald nachher die Opfer, die sie gebracht hatte, für größer hielt, als sie tatsächlich gewesen waren. Die lange Dauer der Verfolgung, die grausame Art, wie sie durchgeführt wurde, die Schreckensszenen, die sich überall ereignet hatten, ließen von selbst die Vorstellung entstehen, als ob die diokletianische Verfolgung ein Blutbad sondergleichen gewesen wäre. Die Tendenz ist noch verstärkt worden durch die Heiligenverehrung, welche vollends die Zahl der Märtyrer als unermeßlich groß hinstellte, um den Ruhm der Kirche dadurch desto leuchtender strahlen zu lassen. Die Legende wurde zur öffentlichen Meinung, als nach dem Siege der Kirche die große Masse der Bevölkerung christlich wurde und sich dem Märtyrerkultus mit besonderer Inbrunst ergab[5]). Durch das alles hat sich ein falsches Urteil über das Verfahren des Staates während der Verfolgung gebildet, das bis in die Gegenwart nachwirkt.

Es sei deswegen noch einmal auf den geradezu unschätzbaren Wert einer Quelle hingewiesen, die schon öfter zu diesem Zweck herangezogen ist[6]), auf die Schrift des Eusebius über die Märtyrer

[1]) Eusebius Vita Const. 1, 53.
[2]) In Amasia: Eusebius h. e. 10, 8, 15; Vita Const. 2, 2.
[3]) Eusebius h. e. 10, 8, 17; Chron. zum 15. Jahr Konstantins; V. C. 2, 2.
[4]) Eusebius h. e. 10, 8, 19; V. C. 2, 2.
[5]) Für die späteren Vorstellungen von der Zahl der Märtyrer vgl. etwa den Brief des Hieronymus an Chromatius und Heliodor, und dazu Achelis, Martyrologien S. 1 ff.
[6]) Vgl. Gibbon, Geschichte des Verfalls und Unterganges des römischen Weltreiches Kap. 16.

Palästinas. Er führt in chronologischer Folge alle Männer und Frauen auf, die in den acht Jahren der großen Verfolgung von 303 bis 311 in Palästina für ihren Glauben gestorben sind und erzählt ihre Schicksale im einzelnen. Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, bekommt von den Tendenzen der Verfolgung, von der Art ihrer Durchführung und ihren Erfolgen ein Bild, wie es vollständiger nicht existiert. Allerdings muß man gerade auf die Punkte rechnen, die der Verfasser nur nebenbei in seine Erzählung mit einflicht. Man muß sich von der schriftstellerischen Absicht des Eusebius, der ein Erbauungsbuch über die Helden seiner Heimat schreiben will, emanzipieren und darf den Vorwurf nicht scheuen, ein übelwollender Kritiker zu sein.

Zunächst die Anzahl der Märtyrer. Eusebius führt 53 + 39 Persönlichkeiten auf, die ihm diesen Titel zu verdienen scheinen. Von diesen unterliegt die letztere Gruppe einer besonderen Beurteilung. Es ist der oben erwähnte[1]) Bischof (Presbyter) Silvanus von Gaza mit seinen achtunddreißig Genossen. Sie befanden sich in den Kupfergruben von Phaeno und wurden dort wegen Krankheit und Altersschwäche getötet, weil sie als Arbeiter nicht mehr in Betracht kamen und den Strapazen des Transports an einen andern Strafort nicht gewachsen waren. Ihr Todesurteil war eine grausame Verwaltungsmaßregel. Bei den übrigen dreindfünfzig Märtyrern wird man mehrere Male auf die Frage gestoßen, ob Eusebius nicht verschiedene Nachrichten über denselben Märtyrer als verschiedene Martyrien zählt: die Namen wiederholen sich mehrfach in auffallender Weise. Aber auch abgesehen davon zieht Eusebius die Grenzen seiner Berichterstattung weit. Er rechnet zu Palästina Emesa und die Bergwerke von Phaeno, berichtet gelegentlich über Martyrien, die in Tyrus, in Antiochien und selbst in Alexandrien stattgefunden hatten, und zählt andrerseits alle Fremden mit, die in Palästina starben, obwohl dieselben vermutlich in ihrer Heimat ebenfalls gezählt und gefeiert wurden. Unter den dreiundfünfzig sind nicht weniger als vierzehn Ägypter, und bei acht andern wird eine sonstige Heimat, die außerhalb Palästinas liegt, namhaft gemacht. Palästinenser sind im besten Fall einunddreißig gewesen, wahrscheinlich noch weniger; aus der Stadt Cäsarea stammten fünf Märtyrer, aus Jerusalem einer. Verteilt man diese Zahlen auf die acht Jahre der Verfolgung und stellt man sich Palästina vor mit seinen vielen Städten und blühenden Gemeinden, so kann man nicht von Strömen von Blut reden, die damals geflossen sind.

---

[1]) S. oben S. 310.

Noch andre Überlegungen kann man anstellen, die tiefere Einblicke gestatten. Die Verfolgung richtete sich zunächst gegen den Klerus. Wieviele von den Klerikern Palästinas aber haben den Tod dem Opfer vorgezogen? — Wir erhalten die auffällige Antwort, daß von den Bischöfen des Landes niemand Märtyrer geworden ist. Eusebius macht zwar drei Bischöfe namhaft, aber von ihnen ist einer ein Marcionit, die andern sind Ägypter. Presbyter haben drei gelitten, vor allem Pamphilus von Cäsarea, der darum als die Spitze der Märtyrer in Palästina gefeiert wird; ein andrer ist der oben genannte Silvanus von Gaza, der mit achtunddreißig andern im Bergwerk enthauptet wurde, und wieder ein Ägypter; dazu kommen drei Diakonen und zwei niedere Kleriker. Das sind keine imponierenden Zahlen. Man muß vermuten, daß ein großer Teil der Bischöfe und Kleriker leichten oder schweren Herzens geopfert hat, wobei der Statthalter sich entgegenkommend zeigte, indem er ihnen eine Form des Opfers gestattete, bei der sie ihr Gewissen salvieren konnten[1]). Die wenigen, die hartnäckig waren, mußten sich eine entehrende Behandlung gefallen lassen[2]); endlich mögen viele, wie Eusebius selbst, rechtzeitig außer Landes gegangen sein[3]). Über die Laien kann man kaum anders urteilen, und schwerlich günstiger. Bei den strengen und schikanösen Maßregeln des Staates blieb der Menge kaum etwas andres übrig, als sich zu fügen. Es kamen Fälle von männlichem Widerstand vor; aber sie fielen auf und waren Ausnahmen einer traurigen Regel. Die Schrift des Eusebius bestätigt noch einmal, was wir oben im allgemeinen feststellten: der Staat hat seinen Willen durchgesetzt; denn die Anzahl der Flüchtlinge — so groß sie gewesen sein mag — fiel gegenüber der Masse der Gemeinden schwerlich ins Gewicht. Wenn man sich die Reihenfolge der Edikte Diokletians vergegenwärtigt, begreift man den Erfolg.

Man kann endlich an der Schrift des Eusebius bis ins einzelne beobachten, wie die Edikte ausgeführt worden sind. Der Staat ist nicht darauf ausgegangen, viel Blut fließen zu lassen; er scheint es eher vermieden zu haben. Aber die Statthalter schlugen unerbittlich jeden Widerstand, der sich regte, nieder. Der Diakon und Exorzist Romanus (Romulus) hielt die Christen in Antiochien vom Opfer zurück[4]) und wurde deshalb auf der Stelle zum Feuertode verurteilt. Als er noch Freude am Martyrium bezeugte und gar nach dem Feuer rief, holte man ihn vom Scheiterhaufen herunter

---

1) Eus. De mart. Pal. 1. 2) Eus. De mart. Pal. 12.

3) Man vergleiche etwa die großen Zahlen der Kleriker-Märtyrer in der valerianischen Verfolgung; oben S. 288 f. 4) Eus. De mart. Pal. 2.

und schnitt ihm die Zunge ab; man ließ ihn die Todesqualen auskosten und erdrosselte ihn schließlich im Gefängnis. Der jugendliche Student Apphianus[1]) scheint in Cäsarea den Statthalter mit eigener Hand am Opfer gehindert zu haben, und wurde dafür auf eine Weise zu Tode gequält, die als exemplarisch gelten durfte. In solchen Fällen schonte man kein Geschlecht und kein Alter. Man sah den Christen auch nicht mehr die religiösen Paradoxien in ihren Antworten vor Gericht nach, wie es sonst oft geschehen war[2]). Als fünf Ägypter in Cäsarea[3]) statt ihrer eigenen Namen solche von alttestamentlichen Propheten angaben und auf die Frage nach der Heimat versicherten, es sei die Stadt Jerusalem fern im Osten, womit sie das Paradies meinten, mußten sie die Ungebühr fürchterlich entgelten. Überhaupt waren die Strafen barbarisch. Es war noch nicht das schlimmste Schicksal, das der christlichen Jungfrau Ennathas aus Scythopolis widerfuhr, die fast gänzlich entkleidet von einem Trupp Soldaten durch die Stadt geführt und auf den Hauptplätzen mit Riemen gepeitscht wurde[4]). Die Leichen der Hingerichteten gab man den Schakalen oder den Fischen zum Fraß[5]). Wenn man einmal eine Hinrichtung vollzog, wurde sie mit allen Schrecken ausgestattet, die man zur Verfügung hatte.

Wäre es Diokletian und seinen Nachfolgern nur darauf angekommen, den Widerstand der Christen gegen das Opfer zu brechen, so hätte der Staat seine Absicht erreicht. Der Abfall war wirklich fast allgemein gewesen: die meisten Christen hatten geopfert, die Zahl der Märtyrer war gering. Der Schrecken hatte alle überwältigt. Aber der Staat hatte in dieser wie in den früheren Verfolgungen viel mehr beabsichtigt als eine einmalige Devotionshandlung vor den Göttern; er wollte die Kirche vernichten; das Opfer sollte nur das Mittel zum Zweck sein. Sieht man das große Unternehmen von dieser Seite an, so war es mißlungen. Durch das erzwungene Opfer fühlten sich die Christen von der Gemeinde nicht geschieden. Sie sahen sich als Gefallene an, hofften auf Vergebung ihrer Sünde und suchten die Märtyrer auf, um sich an ihrem Beispiel aufzurichten und sich trösten zu lassen. Das Christentum saß zu fest in aller Herzen, als daß sie sich auf die Dauer von ihm trennen konnten. Sie wußten, daß Christus die Sünder annimmt, und daß es keine Sünde gibt, für die die Kirche den Reumütigen nicht Vergebung spendet. Wenn Diokletian geglaubt hatte, durch ein einmaliges Opfer die Christen von der Kirche trennen zu können, so hatte er sich an dem entscheidenden

[1]) Eus. De mart. Pal. 4. [2]) S. unten Exkurs 79. [3]) Eus. De mart. Pal. 11.
[4]) Eus. De mart. Pal. 9, 7. [5]) Eus. De mart. Pal. 9, 11.

Punkt geirrt. Er war noch einmal in den Fehler des Decius verfallen[1]). Die kluge Konstruktion der vier Edikte litt an einem Rechenfehler, der die ganze Veranstaltung als eine grausige Torheit erscheinen läßt. Das fein angelegte Experiment Diokletians war, wie seine andern Riesenpläne, mißlungen, und man wundert sich fast, daß ein so bedeutender Mensch ihn hat fassen können. Wie war es möglich, daß er hoffen konnte, eine geistige Macht von der Größe der damaligen Kirche mit Gewaltmitteln zu unterdrücken.

Auf einen andern Grundfehler, der in der Durchführung der Edikte zutage trat, wurde schon oben hingewiesen[2]). Diokletian hatte sich der Übereinstimmung seiner Mitregenten nicht versichert, als er die Kirche angriff; darum war die Verfolgung von Anfang an ungleichmäßig verlaufen. In Spanien, Gallien und Britannien kam sie überhaupt nicht über die einleitenden Maßregeln hinaus; in Afrika, Italien und den zugehörigen Provinzen war sie nach zwei Jahren beendet. Galerius und Daja führten sie in ihrer Reichshälfte noch sechs Jahre fort; gegen Ende des Jahres 311 machte dann Daja in seinen Ländern noch einmal einen Versuch dazu. Bei der Rivalität zwischen den Kaisern wurde die Frage des Christentums zu einer politischen, zu der jeder Herrscher die Stellung nahm, die ihm sein Interesse gebot. Wenn der eine seinen Namen dadurch verhaßt machte, daß er die Christen verfolgte, war sein Gegner auf die Bahn der Christenfreundschaft gewiesen, selbst wenn er persönlich anders dachte. Wenn aber in den leitenden Stellen keine Einigkeit herrschte, war das Resultat der Christenverfolgung leicht abzusehen. Für den aufmerksamen Beobachter, der die Ereignisse im ganzen Reich zu überschauen imstande war, mußte es sich spätestens im Jahre 305 herausstellen, daß das Unternehmen gegen die Kirche mißglückt war. Hunderte und Tausende von Christen wanderten aus den Ländern der Christenverfolger in die Provinzen aus, in denen sie geschützt waren; es waren unter ihnen gerade die Persönlichkeiten, die als die Säulen der Gemeinden gelten konnten: die Bischöfe und die reichen Leute. Sie waren in der Fremde in Sicherheit, waren aber alle von dem natürlichen Wunsch beseelt, in die Heimat zurückzukehren und das Zerstörte wiederaufzubauen.

Das Verhalten der meisten Christen war nicht rühmlich gewesen — das Christentum ist als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen. Es war doch etwas außerordentliches, daß die beiden rabiaten Christenverfolger, Galerius und Maximinus Daja, in ihren letzten Edikten vor aller Welt bekannten, daß ihre Maßregeln gegen die Kirche ver-

[1]) S. oben S. 273 ff. [2]) S. oben S. 315 ff.

geblich gewesen waren. Der Sieg Christi über seine Feinde war damit vor den Augen der ganzen Welt bezeugt. Die entsetzlichen Persönlichkeiten der rohen Kaiser und ihr schlimmes Ende ließen die Zeit der Verfolgung vollends als einen Kampf des Bösen gegen das Gute erscheinen. War es dem Staate diesmal nicht gelungen, die Kirche zu vernichten, wo er mit allen Mächten der Hölle im Bunde zu sein schien, so war ihre Unbesiegbarkeit für alle Zeiten festgestellt.

Als das Christentum in die Welt eintrat, war es mit dem Anspruch aufgetreten, allein die Wahrheit zu besitzen. Wenn man die kleine Zahl und die geringe Herkunft seiner ersten Bekenner erwägt, mußte ihr religiöses Selbstbewußtsein in den Augen der Welt als eine Selbsteinschätzung erscheinen, die in ihrer Überspannung lächerlich war[1]). In einem Winkel des Reiches entstanden, aus dem verachteten Volk der Juden hervorgegangen, in den Kreisen der Armen zu Hause, wagte es diese Religion, den übrigen Kulten den Fehdehandschuh hinzuwerfen und sich als alleinberechtigt hinzustellen. Was es sonst auf Erden an Göttern und an Götterverehrung gab, faßten die Christen unter dem Namen Heidentum zusammen, der in ihren Ohren einen ähnlichen Klang hatte wie der der Barbaren in den Ohren der Griechen; sie behandelten das Judentum als eine überwundene Vorstufe zum Christentum und ließen sich durch nichts in der Überzeugung irre machen, daß Gott mit ihnen im Bunde stehe und ihnen den Sieg geben werde. Es ist erstaunlich zu sehen, wie schnell sich die Welt der christlichen Anschauung gefügt hat. Die große Verschiedenheit zwischen der christlichen Gottesverehrung und den heidnischen Kulten schien die Gegenüberstellung zu rechtfertigen, und die vorhandenen Religionen empfingen das Christentum mit einem gemeinsamen Haß und fühlten sich ihm gegenüber solidarisch verbunden. Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts machte der römische Staat, der mit der antiken Religion in enger Beziehung stand, Versuche, gegen die Kirche vorzugehen. Seine Gegnerschaft wurde mit der Zeit intensiver und seine Maßregeln schärfer: sie fanden ihren Gipfelpunkt in drei großen Feldzügen, welche die Kirche vernichten sollten, den Verfolgungen des Decius, des Valerian und des Diokletian. Die Bekämpfung des Christentums wurde im Namen der antiken Religion unternommen, und so brachten die Verfolgungen für die Kirche den gewaltigen Vorteil mit sich, daß die kirchliche Weltanschauung durch ihre Feinde die offizielle Geltung erhielt: der heidnische Staat und die christliche Religion standen sich gegenüber. Die Frage nach der Geltung des Christentums be-

[1]) Vgl. die heidnischen Urteile oben Bd. 1, S. 204f.

stimmte wiederholt und längere Zeiten hindurch die Weltlage; mit dem Beginn des vierten Jahrhunderts wurde es die entscheidende Frage der Weltgeschichte. Als der Staat dann öffentlich erklärte, daß er mit seinen Mitteln die Kirche nicht überwinden könne, lag es in der Konsequenz der Ereignisse, daß das Christentum zum Angriff überging und die antike Religion in allen ihren Formen vernichtete; der Staat wurde christianisiert. Seit dem Toleranzedikt des Galerius konnte kein Zweifel darüber sein, daß das alles in Kürze geschehen werde.

Vorläufig hatte die Kirche keine Zeit, so hochfliegenden Gedanken nachzugehen. Sie hatte genug mit ihren eigenen Angelegenheiten zu tun, die Spuren der Verwüstung zu tilgen, welche die lange Verfolgung an allen Punkten zurückgelassen hatte. Die kirchlichen Gebäude waren zerstört, der Grundbesitz vielfach verschleudert[1]), der Klerus zerstreut. Man begann damit, die kirchliche Organisation wiederherzustellen. Die Bischöfe kehrten aus ihren Verstecken in die Gemeinden zurück; wo man wußte, daß der Bischof verstorben war, wurde mit möglichster Beschleunigung zu einer Neuwahl geschritten[2]). Dann eröffnete man ein strenges Gericht über alle, die sich in der Verfolgung schlecht bewährt hatten. Man schonte dabei den Klerus nicht; auch über die Bischöfe wurde Gericht gehalten. Es war bis dahin nicht festgesetzt gewesen, ob ein Kleriker Gegenstände, die der Gemeinde gehörten, ausliefern dürfe; viele Bischöfe hatten daher der Aufforderung der Behörden, die im Anfang der Verfolgung an sie ergangen war, keinen Widerspruch entgegengesetzt[3]). Jetzt nannte man diese ungetreuen Haushalter *traditores*; es war das eine neue Klasse der *lapsi*, die der Kirchenbuße unterworfen waren. Alle Kleriker, die Heilige Schriften, heilige Gefäße oder gar Listen der Gemeindemitglieder der Behörde auf deren Wunsch übergeben hatten, wurden abgesetzt, freilich nur dann, wenn ihr Vergehen durch das offizielle Protokoll, das der Staatsbeamte aufgenommen hatte, festgestellt wurde, und unter schwerer Strafandrohung an etwaige falsche Zeugen[4]). In weiten Kreisen mißbilligte man es sogar, wenn die Bischöfe häretische Schriften statt der eigenen heiligen Bücher übergeben hatten[5]): ein Bischof durfte dem Staat gegenüber auch nicht scheinbar nachgeben, und die Situation war zu ernst, als daß ein kleiner Betrug gestattet gewesen wäre.

---

[1]) Ancyra 314 c. 15.

[2]) Gesta apud Zenophilum 11: Die Wahl des Bischofs Silvanus von Cirta fand *biduo post pacem* statt, in der *area martyrum*, dem Zömeterium von Cirta.

[3]) S. oben S. 303 f. [4]) Arles 314 c. 13.

[5]) Augustin Breviculus collationis cum Donatistis 3, 13, 25 (Migne 43, 638).

Wir erfahren diese Einzelheiten aus den Verhandlungen, die in der westlichen Reichshälfte aus Anlaß der donatistischen Streitfrage stattfanden. Über die Haltung, die man im Orient einnahm, unterrichten uns die Kanones von Ancyra aus dem Jahre 314. Man hat auch hier den Eindruck energischer Strenge in Beurteilung der Sünden. Die Bischöfe traten zur Synode zusammen, um jeder willkürlichen Praxis vorzubeugen; sie nahmen alle Fälle von Verfehlungen vor, die vorgekommen waren, und setzten Punkt für Punkt fest, wie lange der Sünder nach Maßgabe seines Vergehens zu büßen habe. Die Bischöfe der Provinzen, welche das Konzil beschickt hatten, hatten sich nach seinen Entscheidungen zu richten; nur in einzelnen Fällen wurde ihnen ein gewisser Spielraum gelassen, die Strafe zu mildern oder zu verschärfen, je nach dem Verhalten des Sünders während der Zeit seiner Buße[1]). Es galt als Grundsatz, daß ein Kleriker, der sich zu einem Opfer hatte bewegen lassen — auch wenn die angewandten Zwangsmittel übermenschlich gewesen waren — zu einer gottesdienstlichen Handlung unfähig sei. Selbst in dem Falle, daß er nach seinem Opfer alsbald Buße getan und den Abfall durch ein wirkliches Martyrium gesühnt hatte, sollte er nicht als wiederhergestellt gelten; er durfte dann zwar seine Stelle behalten, aber keine eigentliche Funktion vornehmen, weder als Presbyter noch als Diakon[2]). Nur wer wider seinen Willen zum Opfer gepreßt worden war, indem man ihm etwa Weihrauch in die Hand gezwungen oder Opferfleisch in den Mund gesteckt hatte, sollte straflos sein[3]): ein Opfer, das nicht beabsichtigt war, ist kein Opfer.

Wer geopfert und dann am Opfermahl teilgenommen hatte, war ein Gefallener. Aber auch bei dieser schwersten Form des Abfalls berücksichtigte die Synode jeden kleinen Umstand, der geeignet war, das Vergehen in günstigem oder ungünstigem Licht erscheinen zu lassen, und brachte alles bei Abmessung der Strafe in Anrechnung. Wer zu jenem erzwungenen Opfermahl in Festkleidern gekommen war, wie es die heidnische Sitte erheischte, wurde schwerer bestraft, als wer durch Trauerkleidung und Weinen sich als einen Christen zu erkennen gegeben hatte, der seinen Abfall beklagte[4]). Noch milder wurde beurteilt, wer nur zum Schein an der Mahlzeit teilgenommen hatte[5]). Mit demselben Ernst wurden alle Umstände festgestellt, die das Vergehen des Abfalls komplizierten und erschwerten. Einige Christen waren nicht nur selbst abgefallen, sondern waren geradezu ins Lager der Feinde übergegangen, indem sie andre Christen zum

[1]) Ancyra 2. 5. 7. 9. [2]) Ancyra 1. 2. [3]) Ancyra 3.
[4]) Ancyra 4. 5. [5]) Ancyra 7.

Opfer anhielten[1]). Andre hatten sogar zwei oder dreimal geopfert[2]); wieder andre waren durch bloße Drohungen zum Abfall bewogen worden und hatten mit der Bitte um Wiederaufnahme in die Gemeinde bis zum letzten Augenblick gezögert[3]). Alles wurde in Erwägung gezogen und in detaillierten Beschlüssen festgelegt. Die Strafen bestanden im schwersten Fall aus einem zehnjährigen, im mildesten aus zwei oder dreijährigem Ausschluß aus der Gemeinde. Die Bestimmungen, welche die Synode von Nicäa aus Anlaß der Verfolgung des Licinius erließ, sind nicht milder zu nennen[4]). Man scheint überall zu ähnlichen Entscheidungen gekommen zu sein.

Die nächsten Jahre, welche sich an die große Verfolgung anschlossen, hat die Kirche als ihre Bußzeit angesehen. In den Basiliken, die man damals von Grund aus neu erbaute, richtete man große Nebenräume für die Büßer ein, damit sie von dort aus dem Gottesdienst beiwohnen könnten[5]). Die Gemeinden scheinen in dieser Zeit begonnen zu haben, die Fastenzeit vor Ostern auf vierzig Tage auszudehnen[6]). Und wieder erhoben sich, wie nach der Zeit des Decius, die Streitigkeiten um die Wiederaufnahme der Gefallenen, und die Bischofwahlen fanden unter dem Druck dieser Frage statt.

Wir sind darüber durch die Vorgänge in der römischen Gemeinde einigermaßen unterrichtet. Die Verfolgung hatte hier, wie überall im Westen, schon im Jahre 305 aufgehört; und wir wissen nicht, wodurch es kam, daß man erst im Sommer 308 zu einer neuen Bischofwahl schritt, nach vierjähriger Sedisvakanz; denn Marcellinus, den der Sturm der Verfolgung persönlich getroffen hatte, war schon im Jahre 304 gestorben[7]). Aber das ist deutlich: die Büßer aus der Zeit der Verfolgung waren damals noch nicht wieder aufgenommen worden, und der neue Bischof Marcellus stellte ihnen harte Bedingungen für die Buße[8]). Es kam in der Gemeinde zu heftigen Auftritten, welche bald die Regierung des Maxentius zum Einschreiten veranlaßten. Der Bischof Marcellus, dem man die Schuld an den Unruhen gab, wurde nach kaum halbjährigem Episkopat in die Verbannung geschickt, wo er bald darauf starb. Die neue Wahl führte zu keinem einheitlichen Resultat. Die strenge Partei wählte Eusebius, die milde den Heraklius[9]); die Gegensätze in der Gefallenenfrage brachten die Gemeinde zu einer völligen Spaltung. Wiederum mußte der Staat eingreifen, der diesmal beide Häupter ins Exil schickte. Eusebius ist im August 309 in Sizilien gestorben[7]).

---

1) Ancyra 9. 2) Ancyra 8. 3) Ancyra 6.
4) Nicaea 325 c. 11. 14. 5) Eusebius h. e. 10, 4, 45. 6) S. oben S. 83.
7) Vgl. indessen die Bemerkung über die Chronologie oben S. 317, Anm. 1.
8) Damasus epigr. 48. 9) Damasus epigr. 18.

So lange, und vielleicht noch länger, hatte man in Rom gezögert, den Gefallenen aus den Jahren 303 und 304 volle Verzeihung zu gewähren, und die römischen Bischöfe dieser Zeit, Marcellus und Eusebius, waren beide für eine scharfe Disziplin eingetreten und hatten dafür Amt und Leben eingebüßt.

Es bleibt ein Ruhmestitel der christlichen Kirche, daß sie sich weder durch den ungeheuren Abfall, den sie in ihren Reihen erlebt hatte, noch durch die unermeßlichen Aussichten, die sich ihr für die Zukunft eröffneten, bewegen ließ, ihre alten ernsten Grundsätze in der Beurteilung der Sünde preiszugeben oder sie auch nur zu ermäßigen. Sie nahm die Gemeinden in strenge Zucht, und es scheint, daß sie sich in Zucht nehmen ließen. Es war eine vollständige Reorganisation. Die Kirche reinigte sich und stellte sich selbst wieder her und bereitete sich damit vor auf die großen Aufgaben, die ihrer warteten.

2. Die Heiligenverehrung.

Die Asketen.

Seit alter Zeit hatten sich in den Gemeinden kleinere und größere Kreise von Asketen erhalten[1]), Männer und Frauen, die sich in ihrem täglichen Leben schwere Entbehrungen auferlegten, um dadurch Gott näher zu kommen. Die asketische Stimmung, mit der die Kirche in Berührung gekommen war, sobald sie die Grenzen Palästinas überschritten hatte, war nicht erstorben. Die Überzeugung, daß die Ehe eine Konzession sei, die der Christ seinem fleischlichen Teile mache, erhielt sich dauernd; wer die Gemeinschaft mit dem Gatten entbehren konnte, galt als reiner und stand höher. Wir hören zu allen Zeiten gelegentlich von Christen, die sich mit den geringsten Nahrungsmitteln, mit Brot und Wasser, zu begnügen pflegten, nur alle zwei bis drei Tage ihre kärgliche Speise zu sich nahmen, und oft wochenlang fasteten[2]); oder von andern, die bis an die Grenze des Greisenalters gelangt waren, ohne ihre knabenhafte Unschuld preiszugeben[3]). Aus der Kasteiung erwuchsen den Frommen überwältigende Stimmungen der Zerknirschung, die

---

1) S. oben Bd. 1, S. 150 ff.

2) Martyrium der Lugdunenser (Eus. h. e. 5, 3, 2): Ein Christ Alcibiades lebte seit langer Zeit nur von Brot und Wasser, und setzte auch im Gefängnis seine Lebensweise fort. — Eus. De mart. Pal. 1: Ein Kleriker Prokopius in Skythopolis war ein großer Faster. — Ancyra 314 c. 14 setzt Vegetarianer unter den Klerikern voraus.

3) Passio Mariani et Jacobi 8: ein vornehmer Christ Aemilianus in Cirta. — Origenes Ctr. Celsum 1, 26.

zu Zeiten in Verzückungen umschlugen; sie genossen Gottes Gegenwart in Gesichten und Offenbarungen[1]) und wurden von den Gemeinden mit scheuer Ehrfurcht betrachtet.

Speziell waren es Kreise von Mädchen und Witwen[2]), die das Gelübde der Jungfräulichkeit auf sich genommen hatten. Man kann nicht verkennen, daß bei vielen von ihnen ein soziales Moment den Entschluß zum jungfräulichen Leben befördert haben mag. Innerhalb der Gemeinden waren die Aussichten zu heiraten für Frauen nicht günstig. Unter ihren Mitgliedern scheinen die Frauen noch immer überwogen zu haben[3]), und die Kirche mißbilligte manche Ehe, die sonst als unantastbar galt. Es war verpönt, einen Heiden oder Juden zu heiraten[4]); eine zweite Ehe nach dem Tode des Gatten wurde ungern gesehen[5]). Neben den Witwen scheinen es besonders Jungfrauen besserer Stände nicht leicht gehabt zu haben, eine passende Heirat zu finden. Die oberen Rangklassen waren in den Gemeinden noch immer mehr durch Frauen als durch Männer vertreten[6]).

Ebenso deutlich aber ist, daß es nicht die sozialen Verhältnisse allein waren, die so viele Christinnen zum jungfräulichen Leben veranlaßten. Die Wurzel des Instituts liegt in der ungemessenen Verehrung, die man dem Stande der Jungfrauen von allen Seiten darbrachte, nicht nur dem gottgefälligen Leben, das jede einzelne zu führen hatte, sondern schon der bloßen Tatsache, daß sie nicht in der Ehe lebte. Man nannte sie die gottgeweihten, die heiligen Jungfrauen[7]), man spielte mit dem Gedanken, daß sie mit Gott oder mit Christus verehelicht wären[8]). Virgines Christi oder sanctimoniales wurde ihr gebräuchlicher Titel[7]). Die Gemeinde war stolz darauf, sie zu den Ihrigen zählen zu dürfen. In Wort und Schrift pries man sie, weil sie nicht die Leiden des ehelichen Lebens zu tragen hätten[9]); man nannte sie das Ebenbild Gottes und stellte ihr Leben

---

1) Passio Mariani usw. 8.

2) Tertullian Ad uxorem 1, 4 stellt in dieser Beziehung Jungfrauen und Witwen gleich.

3) Über die Zusammensetzung der Gemeinden s. unten S. 383.

4) Über die gemischte Ehe s. Bd. 1, Exkurs 15.

5) Über die zweite Ehe s. Bd. 1, Exkurs 14.

6) S. unten S. 449 f.

7) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 41, 18) spricht von einer „heiligen Jungfrau". — Tertullian De orat. 22: *aliqua se Deo vovit*; Elvira 27: *virgo dicata Deo;* Cyprian De habitu virginum 4: *quae se Christo dicaverint;* 9: *virgines Christi.* — Der älteste Titel für die gottgeweihte Jungfrau ist *sanctimonialis.* Er kommt zuerst in den Acta Saturnini usw. 2 vor; bei Cyprian klingt er schon an, wenn es De hab. virg. 3 heißt: *Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini.*

8) Tertullian De orat. 22; De resurr. 61; Ad ux. 1, 4; Cyprian De hab. virg. 22.

9) Cyprian De hab. virg. 22.

dem der Engel oder gar dem Leben Christi gleich[1]). Daß Gott in ihrem Herzen seine Wohnung aufgeschlagen habe, war allgemeine Überzeugung[2]): berühmte Bischöfe baten die Jungfrauen der eigenen Gemeinde um ihre Fürsprache bei Gott[3]). Man braucht sich daher nicht zu wundern, daß das asketische Ideal eine gewaltige Werbekraft hatte. Es kam schon damals vor, daß Mädchen, denen die Ehe bevorstand, dem elterlichen Hause entflohen und in einer entfernteren Gemeinde als kirchliche Jungfrauen Unterkunft suchten[4]).

Die Jungfrauen bildeten einen besonderen Stand in der Gemeinde[5]); und man darf annehmen, daß sie auch im Gotteshause ihre besonderen Plätze hatten. Sie legten ihr Gelübde öffentlich ab, vor den Augen des Bischofs und der Gemeinde[6]); und sie zogen sich schwere Strafen zu, wenn sie die Keuschheit verletzten[7]). Im übrigen waren sie weder organisiert, noch trugen sie besondere Kleidung oder Abzeichen. Und wenn eine von ihnen eine rechtmäßige Ehe schließen wollte, so war sie daran nicht gehindert: das Gelübde war noch nicht unzerreißbar[8]). Es war eine Neuerung, als die Synode von Ancyra die Heirat einer kirchlichen Jungfrau nur unter der Bedingung gestatten wollte, daß sie unter Strafe gestellt und so behandelt würde, als wenn sie eine zweite Ehe geschlossen hätte[9]). Man sieht an der Begründung zugleich, wie ernsthaft man das Bild von der Ehe mit Christus auffaßte.

Der Chor der Jungfrauen gehörte nicht zum Klerus[10]); er nahm einen besonderen Ehrenrang ein neben Klerus und Laien; er war ein fremdes Element, das in diesem Gegensatz nicht aufging. Die Jungfrauen waren an der Regierung der Gemeinde so wenig beteiligt,

---

1) Tertullian Ad ux. 1, 4; Cyprian De hab. virg. 22.

2) Eusebius Vita Const. 4, 28 rühmt von Kaiser Konstantin: „Fast göttliche Verehrung erwies er der hochheiligen Schar der gottgeweihten Jungfrauen, da er glaubte, daß der, dem sie sich geweiht hatten, Gott selbst in ihren Seelen seine Wohnung aufgeschlagen hätte." — Porphyrius schrieb in seiner Schrift gegen die Christen (Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 23, 1878, S. 304): „Wie dürfen einige Frauen, welche jungfräulich leben, so gewaltig Rühmens davon machen und behaupten, sie wären des Heiligen Geistes voll, wie die, welche Jesum gebar."

3) Cyprian De hab. virg. am Schluß.

4) Acta Saturnini usw. 14 (bei Baluzius Miscellanea).

5) Die Acta Saturnini usw. 14 sprechen von dem *florentissimus sacrarum virginum chorus;* vgl. auch Eus. V. C. 4, 28 oben, Anm. 2.

6) Vgl. oben S. 335, Anm. 7.

7) Elvira 13: Wenn eine gottgeweihte Jungfrau fällt, ist sie auf ewig ausgeschlossen. Ist der Fall ein einmaliger und tut die Sünderin aufrichtig Buße, so kann sie auf dem Totenbett wieder aufgenommen werden.

8) Cyprian ep. 4: *Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius nubant quam in ignem delictis suis cadant.*

9) Ancyra 314 c. 19.

10) Darum verbietet die Ägyptische Kirchenordnung 38 (Texte und Unters. Bd. VI, S. 73f.), daß einer Jungfrau, wenn sie ihr Gelübde ablegt, die Hand aufgelegt wird.

daß man zweifeln kann, ob sie in der Versammlung das Wort ergreifen durften; und zu gottesdienstlichen Funktionen waren sie nach allgemeinem Urteil unfähig. Ihre Wirksamkeit in der Gemeinde war dadurch begrenzt; es fehlte ihnen geradezu ein Feld der Tätigkeit. Sie waren, wenn sie sich betätigen wollten, auf Armen- und Krankenpflege angewiesen, traten aber auch hier in Konkurrenz mit den Organen der Gemeinderegierung, den Diakonen und Diakonissen. Trotzdem konnte ihr Einfluß gelegentlich sehr groß sein; er konnte selbst dem Episkopat unbequem werden, zumal er selten in Erscheinung trat und dadurch schwer zu fassen war. In den Kreisen der Witwen und gottgeweihten Jungfrauen müssen noch lange Erinnerungen an die älteste Zeit der Kirche lebendig gewesen sein, als nicht das Amt, sondern der Geist in den Gemeinden regierte; ihre Neigung, sich das Lehramt anzumaßen, und die Taufe oder die Sündenvergebung zu spenden, war noch in verhältnismäßig später Zeit zu bekämpfen. Der altkirchliche Enthusiasmus stand bis in seine letzten Äußerungen im Streit mit dem Amte[1]).

Die Bischöfe kamen demgemäß den Jungfrauen gegenüber zuweilen in schwierige Situationen. Sie waren von Amts wegen genötigt, ihrem Treiben entgegenzutreten, wo es sich in ungehörigen Bahnen bewegte, und doch durften sie es nicht wagen, die berühmten und populären Heiligen der Gemeinde anzugreifen. Aus den Auseinandersetzungen, die notgedrungen zuweilen stattfanden, erfahren wir mit Erstaunen, daß die gottgeweihten Jungfrauen zu einem zurückgezogenen Leben ermahnt werden mußten. In Cyprians Gemeinde waren es wohlhabende Damen, die dem Luxus keineswegs entsagt hatten. Sie besuchten gelegentlich Hochzeiten[2]), unbesorgt um das ausgelassene Treiben, das sich dabei entfaltete, und waren in öffentlichen Bädern zu sehen, wo sie zusammen mit Männern badeten[3]). Cyprian tadelt die Ausschreitungen dringend und führt ihnen zu Gemüte, daß die Christusbräute Verpflichtungen auf sich genommen hätten, die sich in ihrer ganzen Lebensführung zeigen müßten. In demselben Sinne hatte ihnen schon Tertullian empfohlen, daß sie sich auf der Straße mit einem Schleier verhüllen möchten, wie es die Frauen und die Bräute in den Gemeinden taten[4]).

Die Bischöfe hatten aber noch ganz andere Auswüchse zu beschneiden als Kleiderluxus und weltliches Benehmen. Aus der ältesten Zeit der Kirche hatte sich die Gewohnheit erhalten, daß sich intime Freundschaftsverhältnisse bildeten unter den Ehelosen,

[1]) S. oben Bd. 1, S. 108 f.
[2]) Cyprian De hab. virg. 18. 21.
[3]) Cyprian De hab. virg. 19. 21.
[4]) Tertullian De orat. 22.

die Jungfräulichkeit gelobt hatten, auch wenn sie verschiedenen Geschlechts waren. Der schwärmerische Gedanke, der dieser befremdenden Sitte zugrunde liegt, war der, daß die christliche Bruderliebe die eheliche Liebe ersetzen sollte. Ein gutes Stück antiker Unbefangenheit in geschlechtlichen Dingen kam hinzu, sodaß für den oberflächlichen Beobachter die Heroen der Virginität von Liebespaaren oft schwer zu unterscheiden waren. Wer in sich den Geist Gottes in besonderem Maße verspürte, nahm die ehelose Liebe in christlicher Gestalt als ein Vorrecht für sich in Anspruch; wir hören von Märtyrern und Konfessoren, aber auch von Bischöfen und Klerikern, daß sie in Gemeinschaft mit Christusbräuten lebten[1]). Es lag auf der Hand, daß die Kirche diesen Auswuchs mit Strenge bekämpfen mußte. Die Gemeinden waren zu groß und die Aufsicht über die einzelnen war zu gering, als daß Freundschaftsverhältnisse geduldet werden konnten, die jeden Augenblick in Gefahr standen, zu Sünde und zu Heuchelei zu werden, und die auf alle Fälle dem billigen Spott der Heiden ausgesetzt waren. Die Antiochener nannten die jungen Mädchen, mit denen ihr Bischof Paul von Samosata, sich umgab, Syneisakten, heimliche Liebchen[2]); und der Name ist üblich geblieben für diesen Mißbrauch. Denn es erwies sich, daß die geistlichen Ehen nicht auszurotten waren, trotz aller Bemühungen der Bischöfe, die in ihrer Mehrzahl dagegen eiferten und allmählich die Frage der Syneisakten zu einem ständigen Paragraphen der Konzilien machten. Die geistliche Ehe wurde ein Korrelat des Zölibats. Je mehr die Ehelosigkeit beim Klerus Sitte wurde, um so häufiger war es zu beobachten, daß der Geistliche eine gelobte Jungfrau als gleichgestimmte Gefährtin seines Lebens zu sich ins Haus nahm; und das rein geistige Verhältnis, das zwischen ihnen bestand, mag oft eines idealen Schimmers nicht entbehrt haben. Das Geschlecht von damals war müde und ehescheu; man dachte lieber daran, sich selbst zu vervollkommnen, als eine neue Generation zu begründen und zu erziehen. Im späteren Mönchtum ist es nicht anders gewesen.

Die Märtyrer.

Aus den Christenverfolgungen erwuchs der Kirche ein zweiter Zweig des Enthusiasmus, der noch in ganz anderem Maße imstande gewesen ist, ihr Wesen zu durchdringen und in viele ihrer Lebensbeziehungen einen eigentümlichen Einschlag hineinzuweben. Es ist die Heiligenverehrung. Aus einem Komplex von Anschauungen

[1]) Vgl. Achelis, Virgines subintroductae 1902. [2]) Eusebius h. e. 7, 30, 12.

entsprungen, die sich vereinzelt sämtlich schon im Urchristentum und zum Teil selbst im Judentum nachweisen lassen, ist der Kult der Märtyrer seit dem dritten Jahrhundert zu einem Brennpunkt des religiösen Lebens in den Gemeinden geworden.

Der Christ wurde von der Katechumenatszeit an für das Martyrium erzogen, wie der Soldat zum Kriege. Der Vergleich des Christenstandes mit dem Lagerleben ist bei allen Christen bekannt und beliebt gewesen; man lebte derartig in diesem Bilde, daß es fast zur Wirklichkeit wurde[1]). Wie bei dem Soldaten die Feldschlacht die große Prüfung ist über alles, was er gelernt und erarbeitet hat, so schlug für den Christen die Entscheidungsstunde, wenn er gefangen genommen und vor den Richter geführt wurde. Ist er mit Christus so nahe verbunden, daß er für ihn in den Tod gehen kann? Glaubt er so fest an die himmlische Herrlichkeit, daß er die Erde mit ihren Gütern dafür preisgibt? Er steht nicht allein als Mensch den menschlichen Richtern gegenüber; ihn umgibt ein großer Kampf der Geister. Was der Richter gegen ihn unternimmt, das sind Fallstricke des Satans, der den Christen überwältigen will: die schmeichelnden Worte, die den Märtyrer zum Opfer bewegen sollen[2]), die entsetzlichen Qualen der Folterung und endlich die Schrecken des Todes sind der Apparat der Hölle, die nach Eroberungen lechzt. In dem Märtyrer aber streitet Christus: der Mensch ist in diesem Augenblick nur ein willenloses Werkzeug in der Hand des göttlichen Willens. Die jugendliche Märtyrerin Perpetua in Karthago sah sich im Traum mit dem Teufel selbst einen Ringkampf unternehmen: sie überwältigte ihn nach den Regeln der Kunst und warf ihn zu Boden[3]).

Die Leiden, die der Märtyrer zu erdulden hatte, wurden in Parallele gesetzt zu den Leiden Christi, ja, als eine Wiederholung der Passion aufgefaßt. Wie Christus für die Menschheit gelitten hatte, so stritt der Märtyrer an seiner Seite. Christus war ihm gegenwärtig, half ihm tragen und leiden. Der Märtyrer war ein Nachahmer Christi, ein Teilhaber an seinen Leiden; er trug sein Kreuz und hatte die Wundmale seines Herrn an seinem Leibe. Der Mensch war mit dem leidenden Christus bekleidet; überirdische Kräfte sind für ihn tätig, und führen ihn zu dem herrlichen Ausgang[4]).

Die Peinigungen, die der Märtyrer unter den Händen roher Folterknechte zu ertragen hatte, woben für christliche Augen um sein

---

1) Eine Stellensammlung bei Harnack, Militia Christi S. 93ff.

2) S. unten Exkurs 78. 3) Passio Perpetuae et Felicitatis 10.

4) S. unten Exkurs 87.

Haupt eine Strahlenkrone. Von diesem Augenblick an war er nicht mehr ein christlicher Bruder, wie die andern, sondern ein Heiliger, ein Engel Gottes, ein Gott auf Erden[1]). Was er sprach, war ein Ausspruch des Heiligen Geistes; denn der Geist hatte in ihm Wohnung aufgeschlagen und gab seinem Tun und Lassen eine Vollmacht, der sich die irdischen Autoritäten beugen mußten[2]). Den Märtyrern gegenüber verschwanden selbst die Verdienste des jungfräulichen Lebens: die Jungfrauen gleichen den Körnern im Evangelium, die sechzigfältige Frucht tragen, die Märtyrer aber den hundertfältigen. In der himmlischen Rangordnung standen sie an zweiter Stelle, gleich hinter den Aposteln Jesu Christi[3]).

Dem Blute, das der Märtyrer vergoß, wurde eine sühnende Kraft zugeschrieben für die Sünden seines bisherigen Lebens[4]). Das Martyrium wurde demgemäß mit der Taufe auf eine Linie gestellt und wurde geradezu die zweite Taufe genannt[4]). Ein Katechumen, der für Christus starb, empfing nach christlicher Anschauung die Taufe in seinem Blute[5]). Für schwere Sünden, die nach der Taufe begangen waren, war das Martyrium das einzige Mittel der Wiederherstellung. Was die Sündenvergebung des Bischofs nicht vermochte, das bewirkte das eigene, unschuldig vergossene Blut[6]). Es gab keine Sünde, die dadurch nicht abgewaschen wurde. Christen, die in der Verfolgung gefallen waren, wurden geradezu darauf hingewiesen, zum zweitenmal in die blutige Arena einzutreten und durch einen Sieg die frühere Niederlage wett zu machen[7]). Es gab auch in allen Zeiten zweifelhafte Persönlichkeiten in den Gemeinden, die ein beflecktes Leben durch einen heroischen Tod in Vergessenheit zu bringen suchten[8]), oder die gar eine gerichtliche Bestrafung, wenn sie das menschliche Maß nicht allzu sehr überstieg, als eine Staffel zu kirchlichen Ehren ansahen[9]).

Waren dem Märtyrer seine Sünden ausgelöscht, dann war das künftige Weltgericht für ihn nicht mehr vorhanden. Die Juden

[1]) S. unten Exkurs 87. [2]) S. unten Exkurs 91.

[3]) Cyprian De hab. virg. 21. — Hippolyt in Dan. 1, 17, 8 gibt die Rangordnung: Apostel, Märtyrer, Jungfrauen, Lehrer. [4]) S. unten Exkurs 88.

[5]) Canones Hippolyti 19 und Ägyptische Kirchenordnung 44 (beide in Texte und Unters. Bd. VI, S. 91). — Cyprian ep. 57, 4; 73, 21f. — Ps. Cyprian De rebapt. 11, 14. — Wurde das Martyrium durch Verbrennen vollzogen, so sprach man auch von einer Feuertaufe. So Origenes (Eus. h. e. 6, 4, 3) und Eusebius De mart. Pal. 11. — Die Praxis hielt aber mit der Theorie nicht immer Schritt. Obwohl die Passio Perpetuae usw. den Ausdruck „zweite Taufe" kennt und mehrfach anwendet, werden die Katechumenen, bevor sie ins Gefängnis kommen, getauft(3). In der Passio Montani et Luci 2 wird an einem Katechumenen noch im Gefängnis selbst die Taufe vollzogen. [6]) Cyprian ep. 57, 4. [7]) S. oben S. 130, Anm. 2.

[8]) Ps. Cyprian De singularitate clericorum 34f. [9]) Hippolyt Philos. 9, 12.

hatten schon diese Folgerung gezogen und den Satz aufgestellt, daß die Märtyrer von dem blutigen Schauplatz ihrer letzten Leiden geradeswegs zum Paradiese Gottes entrückt würden[1]), während die übrigen Gläubigen auf den Spruch des Weltenrichters zu warten hätten, ehe sie zur Seligkeit oder zur Verdammnis gelangten. In der Kirche ist die Anschauung zu einer festen Theorie geworden, die von allen vertreten wurde, und aus der man energische Schlüsse zog. Der Märtyrer war gewiß, daß er noch den Schluß seines letzten Leidenstages im Paradies mit den Propheten, Märtyrern und Aposteln verbringen werde. Die Wonnen des himmlischen Aufenthalts stellte er sich in allen Einzelheiten vor Augen. Aus der Teilnahme an der Herrschaft Gottes ergab sich von selbst eine Teilnahme am Weltgericht. Man war überzeugt: wenn Christus die Menschheit richten wird, werden die Märtyrer ihm zur Seite sitzen als seine Mitrichter; vor ihrem Tribunal werden dann alle erscheinen, Christen und Heiden, auch der Richter, der auf Erden ihr Todesurteil verhängte[2]).

Man denke sich diese überschwenglichen Vorstellungen und Phantasien reflektiert in den Köpfen jener traurigen Opfer der Christenverfolgung, die bei der Gerichtsverhandlung gemartert und zum Tode verurteilt, in den dunklen und ungesunden Löchern der Gefängnisse dahinsiechten, unzureichend genährt und von Quälgeistern umlauert. Man kann sich denken, daß eine überirdische Stimmung sie erfaßte, die sie Ort und Zeit vergessen ließ. Sie fühlten in sich die Kräfte der Ewigkeit; nur noch der eine Gedanke des Zweifels war imstande, sie zu beunruhigen: ob es ihnen gelingen werde, bis zum letzten Augenblick standhaft zu bleiben. Der Zuspruch von oben trug sie auch darüber hinweg und verwandelte ihre Zweifel in Gewißheit. Perpetua[3]) bat im Kerker von Karthago Gott um eine Offenbarung, ob das Ende ihrer Haft der Tod oder die Freiheit sein würde. Darauf sah sie im Traum eine eherne Leiter von ungeheurer Länge, die bis in den Himmel reichte, und dabei so schmal, daß nur ein Mensch allein hinaufsteigen konnte. An den Seiten der Leiter waren scharfe eiserne Instrumente angebracht, so daß, wer die Leiter betrat, leicht von ihnen verletzt werden konnte, wenn er nicht mit aller Vorsicht, den Blick nach oben gerichtet, die Sprossen hinaufstieg. Am Fuß der Leiter lag ein Drache, um den Zutritt zu versperren. Perpetuas Lehrer, Saturus, stieg zuerst hinan; als er oben angelangt war, winkte er ihr zu folgen. Er ist später im Amphitheater zuerst in den Tod gegangen. Dann trat Perpetua tapfer

[1]) Vgl. Schürer Bd. II, 4. Aufl., S. 642 und unten Exkurs 89.
[2]) S. unten Exkurs 90.
[3]) Passio Perpetuae et Felicitatis 4.

auf den Kopf des Drachen, im Namen Jesu Christi, kam unversehrt hinauf und trat ein in die himmlische Herrlichkeit. — In der Nacht vor ihrem Tode träumte sie, daß sie von einem Diakonen aus dem Gefängnis abgeholt wurde. Sie war mit festlicher Kleidung angetan; er führte sie auf einem rauhen Weg zum Amphitheater. Dort mußte sie ihren Ringkampf mit einem häßlichen Ägypter — dem Teufel — bestehen. Der Kampfrichter reichte ihr den Siegespreis, einen grünen Zweig mit goldenen Äpfeln.

Oder es verschwammen den Märtyrern die Leiden des Todes, dem sie entgegengingen, in den Freuden des Paradieses. Der Lektor Marianus in Cirta[1]) war eben gefoltert und ins Gefängnis zurückgebracht worden. Er verfiel in den Schlaf der Erschöpfung und sah im Traume einen Richterstuhl, der ungewöhnlich hoch war; der Richter, der dort saß, hatte ein schönes, würdevolles Aussehen. Es war auch eine Bühne dort aufgeschlagen, ebenfalls höher als üblich, mit vielen Stufen, die hinaufführten. Die christlichen Bekenner wurden der Reihe nach herangebracht; der Richter verurteilte sie alle zum Tode durchs Schwert. Es kam dann an ihn selbst die Reihe; er hörte deutlich die gewaltige Stimme sagen: Ergreife den Marianus. Er schritt die Stufen zum Schafott hinan — da, auf einmal wandelte sich die Szene. Rechts neben dem Richter sah er den Bischof Cyprianus sitzen, den himmlischen Vertreter der Kirche Afrikas; der ergriff seine Hand, zog ihn zu sich hinauf auf den hohen Platz und forderte ihn freundlich auf, sich dort niederzulassen: das Tribunal des irdischen Richters war zum Weltgericht geworden. Die andern Menschen wurden inzwischen weiter verhört: Marianus fungierte dabei schon als Assistent des Richters. Dann erhob sich der Richter, seine Assessoren geleiteten ihn ins Prätorium zurück. Sie gingen einen Weg über grüne Wiesen mit schattigen Hainen voll prächtiger Zypressen und Pinien. In der Mitte stand ein freundlicher Brunnen mit vielen Röhren, die reines Wasser spendeten. Der Richter verschwand, und Cyprian füllte eine Schale mit Wasser, trank und gab Marianus zu trinken; er wollte gerade sein Deo gratias sagen, als er aufwachte vom Klang seiner eigenen Stimme. Er hatte einen Vorgeschmack vom Paradies genossen.

Der Genosse des Marianus, Jakobus[2]), hatte einige Tage vorher am hellen Mittag eine Vision gehabt, als sie sich zusammen mit dem Verfasser der Erzählung auf dem Reisewagen befanden. Er hatte einen Jüngling von übermenschlicher Größe gesehen; sein Gesicht war oben in den Wolken und seine Füße berührten nicht den Erd-

[1]) Passio Mariani et Jacobi 6. [2]) Passio Mariani etc. 7

boden. Er trug ein strahlendes Gewand, dessen Anblick man auf die Dauer nicht ertragen konnte. Er lief am Wagen vorüber und warf dem Marianus und Jakobus jedem einen purpurnen Gürtel zu und rief: folgt mir bald nach. In seiner letzten Nacht hatte Jakobus noch eine Vision[1]). Der Bischof Agapius, der vor kurzem Märtyrer geworden war, erschien ihm im Traume. Er sah ihn an einer festlichen Mahlzeit teilnehmen, zusammen mit allen den andern, die noch vor kurzem in Cirta im Zirkus gewesen waren. Er selbst und Marianus befanden sich auf dem Wege dorthin: da kam ihnen ein Knabe entgegen, der vor drei Tagen mit Mutter und Bruder Märtyrer geworden war; er hatte einen Kranz von Rosen um den Hals und einen Palmzweig in der rechten Hand. Er rief ihnen zu: seid fröhlich und getrost, morgen werdet ihr mit uns zur Tafel sitzen. — Noch auf dem Richtplatz[2]), als ihnen die Augen verbunden waren, sahen sie ein strahlendes Licht und weiße Pferde, auf denen Jünglinge in weißen Kleidern ritten. Auch die christlichen Zuschauer meinten später, sie hätten die Pferde wiehern und traben hören. Es war die himmlische Eskorte, die bereit stand, den Märtyrer ins Paradies zu geleiten.

Zuweilen erhoben sich die Visionen gar bis zu einem Anschauen des Herrn und seiner himmlischen Heerscharen. Der Lehrer Perpetuas, Saturus[3]), träumte, daß er und seine Genossen von vier Engeln nach dem Osten entrafft würden. Dort gelangten sie in das große Lichtreich, einen Garten mit vielen Rosen und andern Blumen. Die Bäume waren so hoch wie Zypressen; ihre Blätter fielen fortwährend auf die Erde. Vier andere Engel, noch herrlicher als die ersten, empfingen die Märtyrer mit Bewunderung und Verehrung. Man stellte sie auf ihre Füße; sie gingen einen breiten Weg entlang und trafen dort ihre Gefährten an, die ihnen vorangegangen waren. Sie durften sich aber bei ihnen nicht aufhalten: die Engel veranlaßten sie, zunächst den Herrn zu begrüßen. Sie kamen an ein Gebäude, dessen Wände aussahen, als wären sie aus Licht erbaut; an der Tür standen wieder andere vier Engel, welche die Eintretenden mit weißen Kleidern versahen. Durch den Raum tönte ein ununterbrochenes Heilig, Heilig, Heilig. Die Gestalt des Herrn, der auf dem Throne saß, war deutlich zu erkennen; nur seine Füße verschwanden den Blicken. Er hatte schneeweiße Haare, aber ein jugendliches Aussehen. Rechts und links von ihm saßen je vier alte Männer; hinter ihnen standen noch viele andre. Die Märtyrer nahten sich dem Thron voll Ehrfurcht und fielen anbetend auf ihr Angesicht

[1]) Passio Mariani etc. 11.
[2]) Passio Mariani etc. 12.
[3]) Passio Perpetuae etc. 11ff.

nieder. Die Engel hoben sie aber von der Erde auf und führten sie näher heran: sie durften den Herrn küssen, und er streichelte ihnen über das Gesicht. Nachdem sie dann gebetet und sich den Bruderkuß gegeben hatten, durften sie sich im Garten ergehen. Sie nährten sich von einem unaussprechlich schönen Duft, der die Luft rings erfüllte.

Perpetua[1]) endlich — um mit ihr wieder den Beschluß zu machen — sah den Herrn in Hirtenkleidung unter seinen Schafen im Garten sitzen. Er begrüßte sie und gab ihr ein Stück Käse zu kosten, der aus der Milch bereitet war, die er gemolken hatte. Käse war nämlich die eucharistische Speise der Montanisten[2]), und Perpetua war Montanistin. Sie empfing das himmlische Sakrament mit gekreuzten Händen, und die Umstehenden sprachen Amen dazu. Sie ließ sich also vom Herrn selbst die Sondergewohnheit des religiösen Kreises, in dem sie lebte, bestätigen.

Es lag in der Natur der Sache, daß die Märtyrer die ungemessene Autorität, die ihnen zustand, dazu benutzten, um in allen Angelegenheiten Ordnung zu schaffen, wo es nach ihrer Überzeugung notwendig war, in kleinen und in großen Dingen. Dem einen offenbarte der Geist, daß sein Mitgefangener Unrecht tue, wenn er im Gefängnis seine vegetarische Lebensweise fortsetzte[3]); ein andrer — es ist wieder der Montanist Saturus — erhielt im Traume Ermahnungen für seinen Bischof mitgeteilt, die keineswegs freundlich gehalten waren[4]); ein dritter setzte sich so weit über das kirchliche Herkommen hinweg, daß er in den letzten Worten vor seinem Tode einen neuen Bischof von Karthago ernannte[5]).

Wo mehrere Märtyrer in einem Gefängnis zusammentrafen — und das war zur Zeit der großen Verfolgungen die Regel — schlossen sie sich zu einem Kollegium zusammen, das seine Sitzungen abhielt, Beratungen über die Angelegenheiten der Gemeinde und der ganzen Kirche anstellte, und im Namen des Geistes weittragende Beschlüsse faßte[6]). Sie nannten sich etwa den Chor der Märtyrer[7]) oder gar

1) Passio Perpetuae etc. 4. 2) S. oben Bd. 1, S. 179, Anm. 1.

3) Martyrium der Lugdunenser (Eus. h. e. 5, 3, 2).

4) Passio Perpetuae etc. 13. 5) Passio Montani et Luci 23.

6) Die Acta Saturnini usw. 17ff. (Baluzius) sprechen von *martyrum decreta*, die sie als *constitutiones sanctissimas amicorum Dei* bezeichnen; sie berichten, *quae martyres in carcere ex autoritate legis divinae sanxerunt servandaque posteris reliquerunt.* Die Märtyrer hatten im Gefängnis offizielle Sitzungen gehalten (*celebrantes concilium*), wo sie *caelestia decreta condebant;* hatten festgesetzt, *quod sibimet posterisque martyribus conservarent.*

7) Chronicon paschale a. 303: Lucian der Märtyrer bestellt aus dem Gefängnis in Nikomedien Grüße „von dem ganzen Chor (χορός) der Märtyrer zumal". — Der Brief muß im Jahr 311 geschrieben sein.

den Märtyrer-Klerus[1]), indem sie sich schon durch die Wahl des Namens der Gemeinderegierung entgegensetzten. War der Bischof geflohen oder hatte er selbst den Tod erlitten, dann gerierten sich die Märtyrer im Gefängnis als eine interimistische Regierung der Gemeinde. Sie erledigten die äußeren wie die inneren Angelegenheiten, korrespondierten mit dem abwesenden Bischof, schickten ihre Boten nach allen Seiten und versahen sie mit Empfehlungsschreiben, wie es sonst nur der Bischof tat. Besonders charakteristisch ist das Auftreten der Märtyrer von Lugdunum im Jahre 177. Sie entsandten an den Bischof Eleutherus von Rom ihren Presbyter Irenäus. In dem Reisepaß[2]), den sie ihm ausstellten, nannten sie ihn „unsern Bruder und Mitgenossen", einen „eifrigen Anhänger der Lehre Christi", und sie machten dabei den bezeichnenden Zusatz: „Wenn wir wüßten, daß ein Amt jemandem Rechtschaffenheit verleiht, so würden wir ihn dir als einen Presbyter der Gemeinde — dies Amt bekleidet er — besonders empfehlen." Und der hervorragende Presbyter von Lyon, der bald dort Bischof werden sollte, reiste wirklich nach Rom, mit diesem Empfehlungsbriefe der Märtyrer in der Tasche. Es handelte sich in Lyon allerdings um Kreise von Christen, die dem Montanismus nahestanden und die daher den Märtyrern mehr Verehrung entgegenbrachten, als damals im allgemeinen üblich war. Aber ähnliches erfahren wir doch auch sonst[3]), zumal in etwas späterer Zeit, als die Märtyrerverehrung auch in der Großkirche in Blüte gekommen war. Als unter Licinius die vierzig christlichen Soldaten in Armenien den Gehorsam verweigerten, erließen sie vor ihrem Tode noch einen katholischen Brief „an die heiligen Bischöfe und Presbyter, Diakonen und Konfessoren, und die übrigen Kirchenmänner alle in jeder Stadt und auf dem Lande"; und der Brief, der in seiner Adresse die Konfessoren mit den Klerikern auf eine Stufe stellte, ist von der Kirche mit höchster Verehrung aufgenommen worden[4]).

---

[1]) Martyrium der Lugdunenser (Eus. h. e. 5, 1, 26. 48).

[2]) Eusebius h. e. 5, 4. — Ebenso schrieben die Märtyrer von Lyon an die Brüder in Asien und Phrygien und an den Bischof Eleutherus von Rom inbetreff der montanistischen Bewegung (Eus. h. e. 5, 3, 4).

[3]) Während der diokletianischen Verfolgung scheinen die Märtyrer in Alexandrien ebenfalls ein interimistisches Regiment aufgerichtet zu haben, wozu sie besonders dadurch Veranlassung hatten, daß der Bischof Petrus geflohen war. Sie korrespondierten mit Petrus über die Behandlung der Gefallenen (Petrus Alex. 14), hatten aber schon vorher einige von ihnen wieder aufgenommen (a. a. O. 5). Petrus billigte nicht alles, was sie angeordnet hatten; in der Behandlung der Gefallenen dachte er milder als die Märtyrer (5). Außer dem Bericht der Märtyrer hatte er einen andern von den Presbytern erhalten (14). — Über das Auftreten der Märtyrer in Rom und Karthago während der decischen Verfolgung s. oben S. 275f.

[4]) Es ist das Testament der 40 Märtyrer.

Die spezielle Domäne der Märtyrer war die Sündenvergebung[1]). Es war in der Kirche unvergessen, daß ein Mensch von seiner Sünde nur im Geiste Gottes losgesprochen werden könne. Wenn der Geist sich in den Märtyrern kräftig erwiesen hatte, eilten die Sünder zu ihnen, empfingen die Vergebung und ließen sich in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufnehmen. Das Ansehen und die Verehrung, das sich die Blutzeugen in einem entsetzlichen Kampf vor aller Augen errungen hatten, stellte in solchen Zeiten die Rechte der Gemeinderegierung in den Schatten. Der Geist Gottes hatte sich Mitglieder der eigenen Gemeinde zu seiner Wohnung erkoren; die himmlischen Richter, die einst über Seligkeit oder Verdammnis der Menschen die Entscheidung fällen würden, hatte man persönlich vor sich: man konnte mit ihnen reden und handeln, und sich ihres günstigen Urteils schon auf Erden versichern; freilich nur eine kurze Zeit, solange nämlich die Märtyrer noch am Leben waren und im Gefängnis weilten. Allerlei kleine Momente kamen hinzu, um ihre Beliebtheit zu heben. Die Märtyrer hatten am eigenen Leibe erfahren, wie groß die Versuchung zum Abfall in allen Stadien des Prozesses war; bei ihnen konnten die Gefallenen, die weniger tapfer oder nur weniger glücklich gewesen waren, am ehesten ein mildes Urteil über ihr Vergehen erwarten. War die Zahl der Märtyrer, die im Gefängnis versammelt war, groß, so war für viele Sünder Gelegenheit gegeben, bei dem einen oder dem andern persönliche Beziehungen zur Geltung zu bringen. Die tapferen Streiter Christi, die plötzlich zu solcher Ehre und Berühmtheit gekommen waren, waren häufig geringe und ungebildete Leute, welche die hohe Vollmacht, die sie besaßen, nicht zu handhaben verstanden; sie waren vielleicht geneigt, von ihrer Gnadengabe einen möglichst reichlichen Gebrauch zu machen. Jedenfalls waren die gefallenen Christen, wenn sie mit den Märtyrern verhandelten, des öffentlichen Verfahrens der bischöflichen Bußdisziplin enthoben. Die Beichte und Absolution vollzogen sich im Dunkel des Kerkers; es fehlten alle die demütigenden Akte, welche die Verhandlung in der Gemeindeversammlung mit sich brachte, die Exkommunikation, die langjährige Bußzeit und die endliche Wiederaufnahme in die Kirche; ganz abgesehen davon, daß bis nach der Mitte des dritten Jahrhunderts die große Mehrzahl der Gefallenen auf eine Vergebung bei dem regulären Verfahren überhaupt nicht zu rechnen hatte[2]). Daher wiederholte sich bei allen Verfolgungen dasselbe Bild: kaum waren einige Märtyrer nach

[1]) S. unten Exkurs 91.

[2]) Über die Geschichte der Bußdisziplin s. oben S. 121 ff.

blutigem Bekenntnis ins Gefängnis gebracht, so drängten sich die abgefallenen Christen hinzu, um von ihnen Vergebung für ihre Sünde zu erlangen[1]).

Für die geordnete Regierung der Gemeinde erwuchsen aus dieser Situation große Schwierigkeiten. Den Märtyrern entgegenzutreten, war in allen Fällen schwer, in vielen fast unmöglich, und doch durfte man sie nicht gewähren lassen, wenn man nicht die Zügel fallen lassen wollte. Denn was wir von dem Treiben der Märtyrer erfahren, erscheint uns in den meisten Fällen als willkürlich und unverständig, wie es kaum anders sein konnte. Es kam ja vor, daß sie Entscheidungen fällten, die im Sinne des Episkopats richtig waren: so, wenn die Märtyrer in Lyon die gefallenen Christen ermahnten, sich aufs neue dem heidnischen Gericht zu stellen[2]). Im allgemeinen aber scheinen die Märtyrer geneigt gewesen zu sein, jeden Sünder wieder aufzunehmen, der sie energisch um ihre Absolution ersuchte. Kam dann nach dem Abschluß der Verfolgung der Bischof in seine Gemeinde zurück, so zeigten ihm die gefallenen Christen die Zettel vor, worin die Märtyrer ihnen bescheinigt hatten, daß sie in der kirchlichen Gemeinschaft ständen, und der Bischof stand dann vor der Frage, ob er diese Friedensbriefe gelten lassen wollte oder nicht. In sein wichtigstes Recht, das der Gemeindedisziplin, war eingegriffen worden; häufig in größtem Umfang, und dabei nicht selten in leichtfertiger Weise. Statt Buße zu tun, waren die Sünder zu irgendeinem Märtyrer ins Gefängnis gezogen, vielleicht gar in ein Bergwerk[2]), wo sich christliche Gefangene befanden. Wir haben einen Fall, daß man sich die Absolution von fremden Märtyrern brieflich schicken ließ[3]). Die Disziplin der Gemeinde war auf lange Zeit untergraben, wenn man dies Unwesen als zu Recht bestehend anerkannte. Aber konnte ein Bischof, der selbst vor der Verfolgung geflohen war, es wagen, den Märtyrern ihr Recht auf Sündenvergebung abzusprechen? Die moralische Autorität schien auf der Gegenseite stark zu überwiegen. Es war natürlich, daß der einzelne Bischof Unterstützung suchte bei dem Kollegium seiner Amtsgenossen in der Provinz[4]); die Synoden sind öfter den Ansprüchen der Märtyrer entgegengetreten. Aber selbst die Provinzialsynoden waren nicht immer imstande, den Ausschreitungen zu steuern. In der Märtyrerverehrung, wie sie sich im dritten Jahrhundert entwickelt hat, steckte ein solches Maß von religiöser Kraft, daß sie alles niederwarf, was sich ihr entgegen-

[1]) S. unten Exkurs 92. [2]) S. unten Exkurs 91.
[3]) Vgl. den Brief des Märtyrers Lucian (Cyprian ep. 22, 2).
[4]) Acta Saturnini usw.

stellte. Aus den Kollisionen zwischen Märtyrern und Bischöfen sind die gefährlichsten Schismen der Verfolgungszeit, das donatistische und das meletianische[1]), entstanden, und auch dem novatianischen Schisma gab die Stellungnahme der römischen Konfessoren erst den Nachdruck[2]). Wenn irgendwo auf kirchlichem Gebiet, so trafen hier Gegensätze aufeinander, die sich gewachsen waren: der allmächtige Episkopat, der alle Rechte, die es in der Gemeinde gab, an sich gerissen hatte, und das Martyrium, das die Kräfte des Geistes noch einmal aufleben ließ und ins Feld führte. Es war zum Heil der Kirche, daß mit den Christenverfolgungen auch die Märtyrer ausstarben, so daß es Heilige nur noch im Himmel gab, deren irdischer Kult von den Bischöfen besorgt und geregelt wurde, und so die neu entfesselten gewaltigen Kräfte, die zeitweise den geordneten Bestand der Kirche bedroht hatten, der Kirche dienstbar wurden, ohne sie zugleich zu schädigen, und damit schließlich wieder den Episkopat erhoben.

Dieselben Momente, die einem tüchtigen Bischof Bedenken erregen mußten, haben in den weiten Kreisen der Gemeinde das Ansehen und die Berühmtheit der Märtyrer nur noch gesteigert. Wenn irgendwo ein Christ im Gefängnis lag, waren die Türen belagert von Besuchern aus der Gemeinde, und sobald die Erlaubnis zum Eintritt gegeben wurde, strömte die Gemeinde in allen ihren Teilen herein[3]). Vom Klerus kamen Diakonen, die mit der Versorgung des Gefängnisses vom Bischof betraut waren[4]). Es kamen Presbyter, um mit den Gefangenen die Eucharistie zu feiern[5]). Vor allem aber waren es die Frauen und Witwen der Gemeinde, die den Märtyrern den schrecklichen Aufenthalt im Gefängnis zu erleichtern suchten[6]). Die karge Gefangenenkost wurde durch Liebesgaben ersetzt. Man war besorgt, die Lage jedes einzelnen so erträglich wie möglich zu gestalten, und man umgab den frommen Dulder mit allen Zeichen der Liebe. Ein richtiges Maß wurde dabei, wie es scheint, nicht immer innegehalten[7]), so daß der impulsive Ausdruck der Begeisterung zuweilen selbst die Sorge für den Gegenstand der Verehrung zurückdrängte. Wir hören von Fällen, daß man dem Märtyrer weder bei

[1]) Epiphanius h. 68, 1. [2]) S. oben S. 146.

[3]) Cyprian ep. 5, 2 ermahnt seine Gemeinde, nicht durch unvorsichtige und zu massenhafte Besuche den Zorn der Behörden zu reizen.

[4]) Passio Perpetuae usw. 3. 6. 10; Cyprian ep. 15, 1; Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 11, 24).

[5]) Cyprian ep. 5, 2. [6]) Tertullian Ad uxorem 2, 4; Passio Quirini ep. 4.

[7]) Tertullian De jejunio 12 macht sich über einen Märtyrer Pristinus in Karthago lustig, den man im Gefängnis so reichlich genährt hatte, daß sein Bekenntnis dadurch beeinträchtigt wurde.

Tag noch bei Nacht Ruhe ließ; daß die Menge auf dem Erdboden lag, um die Füße zu küssen, die in den Block gespannt waren[1]). Man darf nicht vergessen, wie mannigfach und wie stark die Motive waren, die zu dieser fast abgöttischen Verehrung führten. Man sah in den Märtyrern die Gefäße des göttlichen Geistes und die künftigen Beisitzer des Weltenrichters. Der Widerspruch, der zwischen ihrer himmlischen Würde und ihrer irdischen Erscheinung bestand, war nur imstande, die Andacht und Hingebung noch zu vermehren.

Je näher der Todestag des Märtyrers herannahte, um so lebhafter nahmen die Gedanken seiner Verehrer ihre Richtung auf das zukünftige Gericht am Ende der Zeiten. Es war fast etwas Gewöhnliches, daß im Augenblick vor der Hinrichtung sich Christen an den Märtyrer herandrängten und ihn beschworen, ihrer eingedenk zu sein[2]). Er begann nach ihrer Überzeugung seine Tätigkeit für seine Freunde von dem Augenblick an, wo er bei Gott angelangt war, und die sicheren Zeichen seines treuen Gedenkens kamen alsbald vom Himmel hernieder. Potamiäna in Alexandrien erschien dem Soldaten Basilides, der sie zum Tode geführt hatte, drei Tage nach ihrem grauenvollen Tode und setzte ihm einen Kranz aufs Haupt, womit sie ihn zur Nachfolge würdig erklärte; man meinte, sie hätte damals noch viele andre Alexandriner in derselben Weise durch nächtliche Erscheinungen zum Christentum bekehrt[3]). Nachdem der Bischof Fruktuosus von Tarraco[4]) in der valerianischen Verfolgung mit seinen beiden Diakonen den Tod durchs Feuer erlitten hatte, erschien er zunächst den christlichen Sklaven des Präses, der ihn zum Tode verurteilt hatte. Sie riefen ihre Herrin heran, die Tochter des Aemilianus, und auch ihr war es vergönnt, die drei Märtyrer zu sehen, wie sie mit Kränzen auf den Häuptern in den Himmel fuhren, noch angekettet an die Pfähle, so wie sie verbrannt worden waren. Die Tochter wird dem Christentum nahegestanden haben; denn als man Aemilian selbst heranrief, war für ihn nichts sichtbar. Dafür erschienen ihm die Märtyrer einige Tage später, aber in drohender Haltung und mit scheltenden Worten: sie waren mit himmlischen Gewändern angetan und zeigten dem Präses, daß es ganz vergebens gewesen wäre, sie zu verbrennen.

Der Märtyrer benutzte fortan die Position, die er sich im Himmel errungen hatte, um sich für seine Freunde auf Erden zu verwenden.

---

1) Passio Philippi Heracl. 7. 2) S. unten Exkurs 92.

3) Eusebius h. e. 6, 5, 6f.

4) Acta Fructuosi 5ff. — Passio Montani usw. 11: Der vor kurzem verstorbene Märtyrerbischof Cyprian erscheint dem Montanus im Gefängnis von Karthago.

Gott legte auf die Worte seiner Blutzeugen Gewicht und ließ ihre Einwände nicht unbeachtet. Die Gemeinde hatte einen der Ihrigen im Himmel, vor dessen Augen und Ohren sich alles zutrug, was von der Weltregierung zum Wohl und Wehe der Menschheit angeordnet wurde. Wenn dann das große Weltendrama Wirklichkeit wurde, dem die Menschen entgegenzitterten, dann durfte man sich auf den Freund im Jenseits verlassen. Er war ja zugegen, wenn das Urteil über die Menschheit gesprochen wurde, und er ließ keinen Bürger seiner alten Heimat fallen, wenn er sich ihm zu erkennen gegeben hatte. Der sichere Weg zum Himmel führte also über die Gräber der Märtyrer. Man hatte allgemein das Gefühl, daß man vor Gottes Augen nicht werde bestehen können, wenn man nicht einen Fürsprecher hätte. Das böse Gewissen schlug so laut, daß man nur unter der Bedingung zu hoffen wagte, zur Seligkeit zugelassen zu werden, wenn der Weltenrichter sich durch eine gütige Fürsprache zur Milde stimmen ließ. Darum richtete man an den Beisitzer des Weltgerichts seine Bitten, in der Gewißheit, daß er hören könne und erhören werde. Man bat ihn nicht um zeitliche Güter oder um einen gnädigen Urteilspruch beim letzten Gericht — das war nicht seine Sache. Man bat ihn, seine Fürbitte einzulegen, wenn das letzte Urteil gesprochen wurde: Ora pro nobis — das ist das Gebet, das dem Märtyrer zukam.

Die alten christlichen Vorstellungen über die Geschehnisse am Ende der Zeiten bekamen durch die Heiligenverehrung einen eigenartigen Einschlag. Nach wie vor erwartete man die Auferstehung der Toten und das allgemeine Weltgericht: die christliche Hoffnung war nicht abgestumpft worden im Lauf der Zeiten, nur war aus der seligen Erwartung eine dumpfe Angst geworden. Bei dem Schreckensbild der Zukunft hefteten sich die Augen der Christen auf die vertraute Gestalt des himmlischen Advokaten. So groß die Furcht vor Gottes Gerechtigkeit war, so lebhaft war das Vertrauen auf die nachbarliche Hilfe, die der Freund im Himmel gewähren würde. Bei allen eschatologischen Bildern traten fortan die Märtyrer in den Vordergrund[1]). Das Paradies wurde der Ort, an dem sich die Heiligen aufhalten; die Seligkeit bestand darin, daß der Christ mit den Märtyrern im Paradiese vereint ist.

Die Verehrung der Märtyrer erreichte ihren Gipfelpunkt an den Festen, die man an ihren Todestagen alljährlich beging. Den Tag des Martyriums nannte man seinen Geburtstag[2]); es war der Tag, an dem er zu dem ewigen Leben geboren worden war. Nur bei

[1]) S. unten Exkurs 93. [2]) Martyrium Polycarpi 18; Mart. Pionii 2.

Märtyrern konnte man in diesem Sinne vom Geburtstag reden; die übrigen Christen mußten nach dem Tode auf den Tag des jüngsten Gerichtes warten[1]). Die Heiligenfeste sind entstanden aus der Erinnerungsfeier, die man zum Andenken an jeden Verstorbenen nach antiker Sitte beging[2]) — nur daß in diesem Falle statt der Familie die ganze Gemeinde feierte. Als der Bischof Polykarp starb, war die Sitte noch in ihren Anfängen begriffen. Die Gemeinde von Smyrna teilte in dem Brief, in dem sie sein Martyrium beschreibt, am Schlusse mit, daß sie beabsichtige, seinen Gedenktag in gemeinsamer Festversammlung zu begehen[3]). Man feierte die übrigen Märtyrer aus derselben Verfolgung nicht in derselben Weise: es wurde ihrer zugleich am Tage des Polykarp mitgedacht. Die würdevolle Persönlichkeit des greisen Märtyrers, das beherrschende Ansehen, das er in ganz Asien genossen hatte, die rührenden Umstände seines Todes veranlaßten die Smyrnenser zu dem außerordentlichen Akt. Es hat aber nicht sehr lange gedauert, bis sich die Sitte in weiten Kreisen der Kirche verbreitet hat; in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts dürfen wir sie so ziemlich allgemein voraussetzen[4]). Die großen Verfolgungen, die sich über das ganze Reich erstreckten, werden nicht wenig zu ihrer Verbreitung beigetragen haben.

Wie jede Gedächtnisfeier für die Toten wurde auch das Märtyrerfest am Grabe des Heiligen begangen[5]). Die Seele des Toten hält sich nach antiker Anschauung an dem Orte auf, wo seine körperlichen Überreste ruhen[6]). Wenn man zu dem Märtyrer wirksam sprechen will, mußte man sein Grab aufsuchen. Dort weilte er noch

---

1) In der Überschrift des Martyrologium Karthaginiense wird deutlich unterschieden zwischen den Geburtstagen der Märtyrer und den Beisetzungstagen der Bischöfe: *Hic continentur dies nataliciorum martyrum et depositiones episcoporum, quos ecclesia Carthaginis anniversaria celebrat.*

2) S. oben S. 113. 3) Mart. Polycarpi 18f.

4) Mart. Pionii 2: Im Jahre 250 pflegte man in Smyrna den Polykarptag zu feiern. — Cyprian ep. 12, 2 richtet die Feier der neuen Märtyrer ein. — Gregorius Thaumaturgus (gest. um 270) führte die Märtyrerfeste im Pontus ein (Gregor von Nyssa, Vita Gregorii Thaumat.) — Die Feier hieß *commemoratio, memoria martyrum* (Cypr. ep. 12, 2), *anniversaria commemoratio* (ep. 39, 3).

5) In dem ältesten Märtyrerverzeichnis, der Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 ist bei jedem Märtyrer die Katakombe namhaft gemacht, in der man sein Gedächtnis zu begehen pflegte.

6) Vgl. Rohde, Psyche Bd. II, 3. Aufl., S. 344, Anm. 1. — Elvira 34: Man darf am Tage keine Kerzen in den Zömeterien anstecken: *inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt.* — Damasus (epigr. 12) sagt in der Inschrift, die in der Papstkrypta von S. Callisto aufgestellt wurde:

Hic, fateor, Damasus volui mea condere membra
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.

nach dem Tode unter seinen Brüdern und war ihrer Bitten gewärtig. In der valerianischen Verfolgung untersagte der Staat den Christen den Besuch ihrer Zömeterien[1]); dasselbe Verbot erließen später Maximinus Daja[2]) und Licinius[3]). Man kann daraus schließen, daß schon unter Decius die Gräber der Märtyrer umdrängt gewesen sind von Besuchern, die sich vom Geiste der vollendeten Sieger zum Kampf stärken ließen[4]).

Das Märtyrerfest wurde, wie die Totenfeier, in der Form einer Mahlzeit begangen, als Agape, so wie die Eucharistie in ältester Zeit gefeiert worden war[5]). Man darf annehmen, daß ein wohlhabender Christ die Veranstaltung übernahm; vom Klerus war ein Presbyter oder der Bischof zugegen, um die liturgischen Gebete zu sprechen und die Eucharistie darzubringen. Psalmen und Lieder zum Preise des Heiligen wurden gesungen, und die Geschichte seines Todes mit allen erbaulichen Zügen erzählt oder verlesen; schließlich gedachte man der Armen, indem man ihnen die Reste der Mahlzeit austeilte[6]). Die frohen Veranstaltungen müssen den Charakter von Dankfesten und Siegesfeiern gehabt haben; sie waren bald so beliebt, daß die Zömeterien keinen Raum mehr boten für die Masse der Teilnehmer, so daß die Mahlzeiten in die Kirchen verlegt werden mußten.

Wie sehr die Heiligenverehrung in den Mittelpunkt des religiösen Lebens der Gemeinden trat, kann man an einem Wechsel der Terminologie beobachten[7]). Die Zömeterien trugen ursprünglich profane Namen; man nannte sie nach dem Besitzer des Grundstücks, auf dem sie sich befanden, oder nach der Straße, an der sie gelegen waren; allmählich aber benannte der Volksmund das ganze Zömeterium nach dem Heiligen, den man dort verehrte. Und damit nicht genug: mit der Zeit bekamen die Straßen der Stadt, die zu dem Zömeterium hinführten, den Namen des Heiligen, und schließlich wurden ganze Städte nach ihrem Patron umgenannt. Das sind freilich Erscheinungen, die erst dem vierten Jahrhundert und selbst

---

1) Acta Cypriani 1; Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 11, 10). — Gallienus gab nach Beendigung der Verfolgung die Grabstätten wieder frei (Eus. h. e. 7, 13, 3).

2) Eusebius h. e. 9, 2, 1. 3) Eus. Vita Const. 1, 53. 4) S. unten Exkurs 94.

5) S. Bd. 1, S. 172ff. — Cyprian nennt das Märtyrerfest *oblatio* und *sacrificium* (ep. 12, 2); er spricht von einem *pro martyribus offerre.*

6) Konstantin Ad s. coetum 12: „Es folgen Hymnen, Psalmen und Lobsprüche, und Gottes Ehre wird verkündet, der auf alles herabsieht. So wird diesen Helden ein Opfer des Dankes dargebracht ... Dabei werden von zahlreichen Scharen Gastmähler gehalten — aber selbst diese sind mäßig — teils um die Dürftigen mitleidig zu erquicken, teils um die Lage derer zu erleichtern, die Habe und Heimat eingebüßt haben." — Daß schon früh Ausschreitungen dabei vorkamen, sieht man an Elvira 35: Frauen dürfen im Zömeterium nicht übernachten, *eo quod saepe sub obtentu orationis scelera committunt.*

7) Vgl. Achelis, Martyrologien S. 13f.

dem Mittelalter angehören; im dritten Jahrhundert wurde aber schon die Entwicklung angebahnt, die zu diesen Resultaten führte.

Bei einem solchen Überschwang der Begeisterung heftete sich die Verehrung in steigendem Maße an die sterblichen Überreste der Märtyrer und die Andenken an ihr Martyrium. Der Zusammenhang, der nach antiker Anschauung zwischen der Seele des Verstorbenen und seinem körperlichen Teil bestand, war dabei maßgebend. Um den Beisitzer des Weltenrichters gnädig zu stimmen, bemächtigte man sich seines Erdenrestes und pflegte ihn mit Hingebung und Leidenschaft. War ein Märtyrer gestorben, so bemühten sich wohlhabende Christen, seinen Leichnam zu erhalten, brachten ihn in ein Zömeterium, und erbauten ihm eine kostbare Grabstätte[1]). Die Verehrung erstreckte sich nicht nur auf den Leichnam und seine Teile, sondern zugleich auf alle Gegenstände, mit denen der Märtyrer in Berührung gekommen war[2]). Man glaubte in ihnen seine Gegenwart und seine Kraft zu spüren. Die Kirchen und die Kirchenparteien machten sich gegenseitig den Besitz der Reliquien streitig: man hört schon im dritten Jahrhundert, daß man sich mit List und Gewalt dieser kostbarsten Kirchenschätze bemächtigte[3]). Um den Streit zu schlichten, mußten nicht selten die Heiligen selbst eingreifen: noch während sie lebten, verteilten sie blutige Andenken an ihr Martyrium[4]). Sie bemühten sich auch gelegentlich, durch eine letztwillige Verfügung oder durch eine Erscheinung nach dem Tode

---

1) S. unten Exkurs 95.

2) Pontius Vita Cypriani 16: Als Cyprian am 14. September 258 schweißtriefend im Prätorium ankam, um sein Urteil zu empfangen, bot ihm ein Soldat, der früher Christ gewesen war, seine eigenen Kleider zum Wechseln an. Der Biograph meint, er hätte das nur getan, *ut proficiscentis ad Deum martyris sudores jam sanguineos possideret*. — Acta Cypriani 5: Als Cyprian den Todesstreich empfing, breiteten die Christen Leinentücher und Taschentücher vor ihm aus — offenbar, um sein Blut aufzufangen. — Hippolyt in Dan. 2, 28, 3 sagt von den Männern im feurigen Ofen: „Denn da die Kleider an den Leibern der Jünglinge waren, wurden auch diese mit ihnen geheiligt und verbrannten nicht durch das Feuer, sondern durch das Martyrium dieser gewannen auch jene Ehre."

3) Die Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 notiert zum 6. id. jul.: *et in Maximi Silani. hunc Silanum martyrem Novati furati sunt.* Silanus, von dem wir sonst nichts wissen, wird Novatianer gewesen sein. Durch die Unruhen, die mit einer Verfolgung notwendig verbunden sind, war es geschehen, daß er in einem kirchlichen Zömeterium bestattet wurde. Die Novatianer bemächtigten sich daher mit Gewalt seiner Reliquien, um den himmlischen Beistand ihres Parteigenossen nicht entbehren zu müssen.

4) Passio Perpetuae usw. 21: Nachdem Saturus im Amphitheater von Karthago einen tödlichen Biß von einem Leoparden erhalten hatte, bat er den Gefangenenaufseher Pudens um seinen Ring, tauchte ihn in sein strömendes Blut und gab ihn zurück. Er hatte im Gefängnis Pudens zum Glauben bekehrt. — Die Passio stammt aus montanistischen Kreisen, in denen die Verehrung der Märtyrer besonders kultiviert wurde.

einer Verzettelung ihrer körperlichen Überreste entgegenzutreten[1]; die Lehre von der Auferstehung des Fleisches schien es zu fordern, daß der Leichnam ohne Schädigung in seinem Grabe verblieb[2]). Schon damals aber waren die selbstsüchtigen Wünsche der Verehrer und ihre widerstreitenden Interessen zuweilen stärker als die Rücksichten der Pietät und selbst des Anstandes[3].

Bei der entscheidenden Bedeutung, die der Episkopat im dritten Jahrhundert in allen Angelegenheiten des Gemeindelebens besaß, war es selbstverständlich, daß er auch die gewaltige religiöse Bewegung, die sich durch die Heiligenverehrung entwickelt hatte, zu lenken und zu beeinflussen verstand. Eine Handhabe bot die religiöse Feier, die dem Märtyrer an seinem Todestage gewidmet wurde. Das Heiligenfest gipfelte in der Agape und diese in der Eucharistie, die ohne Mitwirkung des Bischofs oder eines Presbyters nicht zu begehen war. Die Feier pflegte am Grabe stattzufinden, und die Zömeterien befanden sich wohl damals schon zum guten Teil unter der Aufsicht und Verwaltung des Episkopats. Sollte also für einen Märtyrer eine reguläre Festfeier eingerichtet werden, die in jährlicher Wiederkehr begangen wurde, so war die Einwilligung des Bischofs nicht zu umgehen. Er pflegte die Namen der anerkannten Märtyrer in eine Liste eintragen zu lassen[4], die in kalendarischer Reihenfolge die unbeweglichen Feste der Gemeinde auf-

---

1) Acta Fructuosi 6: Als die Christen in Tarraco sich von den Überresten ihres verbrannten Bischofs Fructuosus angeeignet hatten, was jeder für gut fand, erschien ihnen der Heilige und forderte sie auf, ungesäumt alles herauszugeben und an einem gemeinsamen Platz beizusetzen. — Das Testament der 40 Soldaten von Sebaste ist eine letztwillige Verfügung der Märtyrer über den Verbleib ihrer Gebeine. Sie sollen nicht zerstreut werden, sondern in dem Flecken Sareim bei der Stadt Zelon ihre gemeinsame Ruhestätte finden. Sareim ist die Heimat des Wortführers der Märtyrer, der zugleich der Redaktor des Testaments ist. Der Abfassung desselben müssen längere Beratungen im Kreise der Vierzig vorangegangen sein. Es ist in Form einer Enzyklika verfaßt, „an die heiligen Bischöfe und Presbyter, Diakonen und Bekenner und die übrigen Kirchenmänner alle in jeder Stadt und auf dem Lande“.

2) Die Acta Fructuosi 6 geben dies Motiv an: *Oportebat enim Fructuosum martyrem, quod in saeculo per misericordiam Dei docendo promiserat in Domino et salvatore nostro, in sua postea passione et resurrectione carnis comprobare.*

3) Optatus 1, 16: Kurz vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung wurde eine vornehme Karthagerin Lucilla von dem Archidiakon Caecilia zurechtgewiesen, weil sie vor dem Genuß der Eucharistie den Knochen eines Märtyrers, den sie bei sich trug, zu küssen pflegte. Es soll freilich eine zweifelhafte Reliquie gewesen sein, so daß man nicht sieht, ob die Art der Verehrung oder die Verehrung des nicht anerkannten Heiligen getadelt wurde. — Vgl. oben Anm. 1.

4) Cyprian ordnet ep. 12, 2 an, daß die neuen Märtyrer in den Kalender von Karthago aufgenommen werden. — Secundus von Tigisis (Referat bei Augustin, Breviculus collationis cum Donatistis, Migne 43, 638) erzählt von den Märtyrern in Numidien und empfiehlt sie zur Verehrung.

zählte: der römische Festkalender ist uns erhalten, in der Gestalt, die er im Jahre 354 hatte[1]). Er enthält neben einigen andern Festen, die damals in Rom eingeführt waren, nur Namen von Märtyrern, und daneben jedesmal die Angabe des Zömeteriums, in dem die Feier stattzufinden pflegte. Es sind im Jahre zweiundzwanzig Märtyrerfeste.

Die Kalender nannten bei weitem nicht alle Märtyrer einer Gemeinde, in vielen Fällen gewiß nicht einmal den größeren Teil derselben. Die Listen sind, soweit wir sie kennen, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts aufgestellt worden, und man hatte die Martyrien der ersten beiden Jahrhunderte damals so weit vergessen, daß man von ihnen nur ausnahmsweise eins notiert hat[2]). Aber auch für das dritte Jahrhundert können wir manche Lücke konstatieren. Nicht jeder Christ, der einen blutigen Tod gestorben war, war daraufhin der Verehrung der Gemeinde sicher[3]). Der Bischof ließ nur solche Namen in die Liste eintragen, die sich zum Gegenstand einer Gemeindefeier zu eignen schienen: Persönlichkeiten, deren Name zu ihren Lebzeiten einen guten Klang gehabt hatte, oder deren Leiden einen echten und unzweifelhaften Ruhm begründete. Das war nicht bei allen Opfern der Verfolgung der Fall. Der Platz, den man einem Märtyrer gab, wenn man ihn zur allgemeinen Verehrung bestimmte, war zu hoch, als daß man jeden dahin gelangen lassen konnte. Man traf also eine Auswahl unter den Opfern der Verfolgung, indem man die einen annahm und die andern verwarf. Die Märtyrerlisten wurden nicht mechanisch, sondern mit Überlegung angelegt und fortgeführt. Der Bischof glaubte, wenn er derartige Bestimmungen traf, als ein Werkzeug des göttlichen Willens zu handeln.

Wenn man sich das Bild der Verfolgungen vor Augen stellt, wie sie sich in Wirklichkeit abgespielt haben, wird man das Vorgehen des Episkopats nur billigen können. Wie mannigfach waren die Motive, die Christen veranlassen konnten, sich den Tod in der Verfolgung zu wählen. Wie mancher suchte ein beflecktes Leben in Vergessenheit zu bringen, indem er sich in seinem eigenen Blut die Vergebung seiner Sünden erwarb. Wieviele hatten ein Martyrium zu arrangieren gewußt, das sie nicht allzu stark belästigte und ihnen dennoch zeitlebens die erheblichen Vorteile sicherte, die mit einem blutigen Leiden verbunden waren. Bei den großen Verfolgungen war es fast unmöglich, die Vorgänge im einzelnen zu kontrollieren.

---

1) Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354.

2) Vgl. H. Achelis, Martyrologien S. 16f.

3) S. unten Exkurs 96.

Die Gemeinden der Hauptstädte waren schon in Friedenszeiten zu groß, als daß sie für den Bischof zu übersehen gewesen wären. Wenn nun vollends der Bischof auf der Flucht und der Klerus zerstreut war, und dabei täglich Christen vor den Richter geschleppt und verurteilt wurden, so war bei der allgemeinen Verwirrung und Aufregung ein fruchtbarer Boden für die Entstehung falscher Berichte gegeben. Wenn die Kirche sich aus diesem Material ihre Ruhmeskränze für die Ewigkeit flechten wollte, war es in erster Linie notwendig, daß sie, soweit es überhaupt möglich war, die schärfste Kontrolle übte und kein Martyrium offiziell anerkannte, das ihr nicht in allen Einzelheiten gesichert überliefert war. Hier war der Grundsatz: lieber zu wenig als zu viel, am Platze; es scheint, als wenn die Kirche überall danach gehandelt hätte.

Es läßt sich freilich auch nicht verkennen, daß die Bischöfe bei der Kreierung eines Märtyrers nicht nur nach der Persönlichkeit des Gestorbenen und den näheren Umständen seines Todes fragten, um darauf ihr Urteil zu gründen, sondern daß sie auch die Interessen des Episkopats dabei im Auge hatten und sich von ihnen leiten ließen. Bei der Entwicklung, die das Kirchenwesen gewonnen hatte, lag das fast in der Natur der Sache, und die Bischöfe mögen häufig in der Lage gewesen sein, die Eintragung eines Namens in den Heiligenkalender verweigern zu müssen, wenn sie aus den Kreisen der Gemeinde heftig verlangt wurde. Denn die Kollisionen zwischen dem Episkopat und den Märtyrern waren in den Zeiten der Verfolgung fast an der Tagesordnung, und oft heftete sich an den Namen eines glorreich Gestorbenen eine kirchenpolitische Aktion, die gegen die Regierung der Gemeinde gerichtet gewesen war. Gewissenlose Parteihäupter und kurzsichtige Schwärmer leiteten die Verehrung des Volkes in eine Bahn, die den Interessen des Episkopats entgegenlief. Eine Spannung, die zwischen den lebenden Märtyrern und dem Bischof bestanden hatte, wurde nach ihrem Tode zu einem Schisma[1]). Es war zuzeiten eine Lebensfrage des Episkopats, ob es ihm gelingen würde, den Strom religiöser Begeisterung in ein richtiges Fahrwasser zu leiten und den Interessen der Gemeinde dienstbar zu machen.

Zu den Mitteln, die der Episkopat anwandte, um die Heiligenverehrung zu bemeistern, gehörte die genaue Feststellung des Tatbestandes. An ein reguläres Martyrium stellte man bestimmte Anforderungen, die erfüllt sein mußten, ehe man es anerkannte, und auf deren Vorhandensein man scharf acht hatte. Zunächst waren es

---

[1]) So beim Donatismus und Meletianismus.

Bedingungen persönlicher Art, die wir schon oben erwähnten[1]). Der Verstorbene durfte sich nicht zum Martyrium gedrängt haben, er mußte als Christ ergriffen sein und die Strafe für sein Bekenntnis erhalten haben. Sodann kam es auf die Art der Bestrafung an. Je nachdem, welche Strafe den Christen betroffen hatte, unterschied man zwischen Märtyrern und Konfessoren[2]). Man machte diesen Unterschied unter den Opfern der Verfolgung schon im zweiten Jahrhundert, als man anfing, den Märtyrern einen Kult zu widmen; die Terminologie selbst ist aus der Anschauung hervorgegangen, die man vom Martyrium hatte, aus der mystischen Beziehung, die man zwischen den Leiden der Märtyrer und der Passion Christi herstellte. Ein Nachfolger Christi auf seinem Leidenswege war nur der, der wirklich Strafen an Leib und Leben erlitten hatte, und die Bluttaufe empfing nur der, der wirklich Blut vergossen hatte. Wer an seiner Person ein Stück des Leidens Christi darstellte, war ein Zeuge seiner Leiden. Man wog also die Leistung, die der einzelne vollbracht hatte, aufs genaueste ab. In dem Verzeichnis der Opfer der Verfolgung vom Jahre 177, das die Lugdunenser ihrem Schreiben an die Gemeinden in Asien und Phrygien anfügten[3]), wird unterschieden zwischen den verschiedenen Gruppen von Märtyrern, den Enthaupteten, denen, die mit den Tieren gekämpft hatten und denen, die im Gefängnis gestorben waren; dann folgten zum Schluß die Konfessoren. Bei den Gefangenen konnte es fraglich sein, ob sie den Märtyrern zuzuzählen seien. Streng genommen waren sie es nur dann, wenn sie eine Tortur über sich hatten ergehen lassen. Meistens entschied man aber so wie die Lugdunenser, indem man die im Gefängnis Verstorbenen den Märtyrern beigesellte. Die meisten christlichen Gefangenen hatten eine gerichtliche Verhandlung schon hinter sich, wenn sie ins Gefängnis kamen, und schließlich bot der Kerker der damaligen Zeit Schrecken genug, die man den Foltern gleichstellen konnte. Dagegen scheint eine einfache Haft keinen Anspruch auf den Märtyrertitel gegeben zu haben, ebenso wenig wie die andern unblutigen Strafen. Wer vor Gericht sich als Christen bekannt hatte, ohne einem peinlichen Verfahren unterworfen zu werden, wer zu einer Geldstrafe, zum Exil oder zur Deportation verurteilt worden war, war ein Konfessor; ein Märtyrer nur dann, wenn die Strafe bei ihm den Tod herbeigeführt hatte. Die Bergwerksstrafe war mit so vielen Quälereien verbunden, daß man sie als ein Martyrium

[1]) S. unten Exkurs 85. [2]) S. unten Exkurs 97.

[3]) Sie ist erhalten im Martyrologium Hieronymianum beim 4. non. jun., vgl. Achelis, Martyrologien S. 145 ff.

ansah. Immerhin war wohl die Grenze zwischen Märtyrern und Konfessoren nicht in allen Fällen scharf zu ziehen, und sie war auch zuzeiten strittig.

Die Schwere der Strafe war damit keineswegs immer bezeichnet. Es gab Leibesstrafen, die den von ihnen Betroffenen leichter trafen als etwa eine lange Gefängnishaft oder gar die Deportation nach einer öden Insel. Und vor allem nahm die Unterscheidung keine Rücksicht auf die sittliche Kraft, die bei einem Martyrium entwickelt worden war; sie fragte nur nach der äußerlichen Tatsache des Blutvergießens. Trotzdem gab man diesem Rangunterschied die erheblichsten Folgen. An den Gnadengaben, die das Martyrium verlieh, hatte nur der wirkliche Märtyrer Anteil. Er allein besaß den Geist Gottes, konnte in seinem Namen Gehör beanspruchen und die Sünder absolvieren. Der Konfessor hatte nur den irdischen Ruhm, ihn umfloß nicht der Strahlenglanz einer göttlichen Erwählung. Man sieht: wo soviele Bedingungen zu erfüllen waren, ehe ein Martyrium als solches anerkannt war, da hatte ein geschickter Bischof Mittel genug in der Hand, um Märtyrern, die ihm unbequem waren, ihren Rang streitig zu machen und nur ihm genehme Persönlichkeiten in den Kalender der Kirche aufzunehmen.

In der Hand der Gemeindeleitung lag schließlich die Abfassung des Berichtes über das Martyrium, der auswärtigen Gemeinden mitgeteilt und bei der Gedächtnisfeier verlesen wurde. Damit war es vollends dem Bischof in die Hand gegeben, in welchem Umfang und in welcher Weise er das Andenken an einen Märtyrer festhalten wollte. Es sind uns eine ganze Anzahl von diesen Akten und Passionen der Märtyrer erhalten. Die Aufzeichnung hat meistens unmittelbar nach den Ereignissen stattgefunden, sie reicht nicht selten bis in die Tage des Martyriums selbst zurück. Die Märtyrerakten sind daher die unmittelbarste Quelle für die Geschichte der Verfolgungen: man sieht den einzelnen Fall sich entwickeln von der Verhaftung an bis zum Verhör und Urteil und schließlich bis zum blutigen Ende: man kann Blicke werfen auf die staatliche Gesetzgebung, die das Christentum bedrohte, man lernt das Verhalten des Richters und des römischen Volkes würdigen. Vor allem aber sieht man Christen ihren Weg zum Himmel nehmen, und dabei lernt man die Kräfte kennen, mit denen die Kirche den Staat überwunden hat.

Es ist doch eine wunderbare Literatur. Die Schrecken der Erde sind übergossen vom Glanz des Himmels, Schmerzen und Tränen werden vor unsern Augen umgewandelt in Siege und Siegeskränze. Trotz aller Schlichtheit der Berichte muß man sich zuzeiten mit

Mühe daran erinnern, daß sie von Kriminalprozessen und Hinrichtungen sprechen; — in solchem Maße hebt bei ihnen die Beleuchtung die Tatsachen auf und verwebt sie in ihren Strahlenglanz. Und es ist nicht die Poesie eines einzelnen Schriftstellers, die das Wunder vollzieht: die Martyrien geben die Empfindungen der christlichen Gemeinden wieder. Man hat in weiten Kreisen so gedacht, wie wir in den Märtyrerakten lesen. Sollte man sie unnatürlich und übertrieben finden, so trifft man mit diesem Urteil die Heiligenverehrung, die diese Schriftstücke als ihre schönsten Blüten hervorgebracht hat, nicht die einzelnen meist namenlosen Autoren.

Von den nächstliegenden Wirkungen, die von solchen Katastrophen hervorgebracht werden, wie sie die Gemeinden in den Verfolgungen betrafen, findet man gar nichts in diesen Aktenstücken. Wir erwarten erschütternde Klagen zu hören über den Tod der besten Christen, oder wenigstens eine erhabene Ruhe, die ein großer Schmerz um sich verbreitet, wenn er im Glauben überwunden ist. Aber nichts von alledem. Man liest die Martyrien wie Siegesberichte. Das menschlich Traurige, das ein Todesfall mit sich bringt, wird nicht erwähnt; wir hören nichts von dem Verlust, den eine Familie durch den Tod ihres Ernährers erlitt. Es wäre den Aktenschreibern als eine kleinliche Rücksicht erschienen, wenn man bei dem heroischen Ereignis derartigen Erwägungen Raum gegeben hätte. Die Familie war geadelt durch den Ruhm des Märtyrers, den sie hervorgebracht hatte, solange noch ein Glied von ihr existierte, und der Sorgen für das äußere Leben war sie dank der Fürsorge der Gemeinde auf immer enthoben. Selbst die Äußerungen der Vater- und Mutterliebe wurden in das Gegenteil verkehrt. Man hört, daß eine Mutter darüber trauert, weil der Märtyrertod ihres Sohnes einige Tage aufgeschoben wurde[1]. Als in der valerianischen Verfolgung der Lektor Marianus in Cirta enthauptet wurde, drängte sich seine Mutter Maria durch die Menschenmenge hindurch[2]. Sie pries ihren Sohn glücklich, daß er vollendet habe, und beglückwünschte sich selbst, daß sie ein solches Kind geboren. Sie umfaßte den blutigen Körper und bezeichnete ihn als den Ruhm ihres Leibes, den abgehauenen Stumpf des Halses küßte sie mit Inbrunst. An die Stelle der Tränen war in schroffstem Übergang der Ruhm getreten; die Mutter war stolz darauf, die erste Verehrerin des neuen Märtyrers sein zu dürfen. Man hatte keinen Sinn für das Unnatürliche des Vorgangs. Der Schriftsteller, der ein Augenzeuge gewesen war, findet es bewunderungswürdig, daß die Märtyrerverehrung die Mutterliebe so restlos verschlingen konnte.

---

1) Passio Montani et Luci 16.

2) Passio Mariani et Jacobi 13.

Der Verlust, den eine Gemeinde durch den Tod eines ihrer Führer erlitten hatte, kommt ebensowenig zum Wort. Auch in dieser Beziehung ist das Sterben nur Gewinn. Mochte die Kirche fortan eine ihrer Säulen entbehren, und die Gemeinde den besten Hirten und Lehrer verloren haben — der Segen, den sein Martyrium brachte, war unendlich viel größer. Sie besaß fortan einen Fürsprecher im Himmel, der bei Gott direkt für sie wirken konnte. „O des Glücks unsrer Kirche", schrieb Cyprian[1]), nachdem er die Nachricht von den ersten Opfern der decischen Verfolgung erhalten hatte, „welche Gott so herablassend mit seiner Gnade beleuchtet, und welche das Blut der Märtyrer in unsern Tagen mit einem so großen Ruhm verherrlicht. Vorher war sie schon durch die Tugendwerke der Brüder glänzend weiß, jetzt glänzt sie purpurrot im Märtyrerblut; ihren Blumenschmuck zieren Lilien und Rosen. An jedermann ergeht jetzt die Aufforderung, sich einen der beiden Kränze zu erringen, entweder durch Tugendübung den lilienweißen, oder durch Leiden den purpurroten. In dem himmlischen Lager hat sowohl die Friedenszeit wie das Schlachtfeld seinen eigenen Schmuck, woraus sich der Soldat Christi seinen Kranz flechten kann."

Mustert man die Art der Darstellung, welche die Martyrien den einzelnen Ereignissen widmen, so ist es nicht zu verkennen, daß sie ihren Zweck darin haben, zur Erbauung der Gemeinden zu dienen. Bei den Märtyrerfesten sollte das Bild des Heiligen, den man feierte, den Teilnehmern vor Augen gestellt werden, um ihre Verehrung wachzurufen und sie zur Nacheiferung anzuspornen. Das religiöse Gemüt, auf das die Autoren ausschließlich Bezug nehmen, hat ihrer Darstellung eine Weihe gegeben und sie alles vermeiden lassen, was dem erbaulichen Zweck nicht dienlich war. Man kann von einem feinen Takt in der Schilderung sprechen, der um so bemerkenswerter ist, als Fehler der Übertreibung sowohl durch die schrecklichen Details als durch die Gesamtauffassung des Ereignisses nahegelegt waren. Die Schreiber sind sich bewußt, von Dingen zu reden, die jedem Christen heilig sind.

Darum berichten sie in erster Linie von der Geduld im Leiden, welche die Märtyrer bewährten, und von ihrer Festigkeit im Bekenntnis. Alle hatten es vor dem Richter fröhlich ausgesprochen, daß sie Christen wären, und die Gelehrten unter ihnen hatten gar noch den Versuch gemacht, den Richter von der Minderwertigkeit des Götzendienstes zu überzeugen, während sie den Tod vor Augen hatten. Die Klagen ihrer heidnischen Eltern hatten sie nicht wankend ge-

[1]) Cyprian ep. 10, 5.

macht, den Lockungen zum Abfall hatten sie widerstanden. Sie hatten die Qualen der Folterung geduldig ertragen, in der Gewißheit, daß sie der Strafe des ewigen Feuers entgehen würden. Die entsetzlichen Räumlichkeiten des Gefängnisses waren ihnen zu begnadeten Stätten geworden durch die Offenbarungen, mit denen Gott sie beschenkte. Was ihnen damals vom Geist gezeigt war und was sie in den letzten Augenblicken gesprochen hatten, galt als ein kostbares Erbteil an die Christenheit.

Dabei vermeiden sie es, sich in die Beschreibung der einzelnen schrecklichen Akte zu versenken, die das damalige Prozeßverfahren mit sich brachte[1]). Das tun im allgemeinen erst die späteren, die unechten Martyrien, die durch eine detaillierte Schilderung der Folterungen den blutgierigen Instinkten des südländischen Volksgeschmacks in reichlicher Weise Rechnung tragen; die echten Akten wollen nicht der gewöhnlichen Neugier dienen. Sie sind durch ihre Schlichtheit und durch ihre Zurückhaltung in ihrer Mehrzahl eine ergreifende Lektüre. Man sieht, wie feinfühlig einfache Menschen verfahren können, wenn sie von der Absicht beseelt sind, religiösen Interessen zu dienen.

Nach unsrer Meinung wird eher nach der andern Seite zu weit gegangen, indem den Märtyrern, noch während sie leben, die irdischen Bedingungen des Daseins abgesprochen werden. Die Christen, die im Jahre 177 in dem kleinen, dunkeln und ungesunden Gefängnis von Lugdunum eingesperrt waren, schienen ihrem Panegyriker so sehr von himmlischer Glorie umflossen zu sein, daß er auch ihre äußere Erscheinung ins Himmlische übersetzt. „Sie schritten heiter daher," schreibt er[2]), „auf ihrem Antlitz waren hohe Würde und Anmut gepaart und selbst die Fesseln lagen als schöner Schmuck an ihnen. Sie glichen einer Braut, die mit einem goldgestickten, mannigfach verzierten und verbrämten Gewande geschmückt ist; dabei dufteten sie den Wohlgeruch Christi, so daß einige glaubten, sie wären mit wirklicher Salbe gesalbt." Andre glaubten beobachtet zu haben, daß die Märtyrer für die Schmerzen der Tortur unempfindlich gewesen wären[3]), oder gar, daß das Feuer des Scheiterhaufens nicht imstande gewesen wäre, den heiligen Leib zu verzehren[4]). Wieder

[1]) Es ist eine Ausnahme, wenn die Acta Saturnini usw. die Torturen und Qualen der gefolterten Christen mit großer Ausführlichkeit beschreiben.

[2]) Eusebius h. e. 5, 1, 35.

[3]) S. unten Exkurs 98.

[4]) Das glaubten die Christen in Smyrna zu bemerken, die dem Martyrium ihres Bischofs Polykarp zusahen (Mart. Polycarpi 15 f.). — Im Orient gilt es noch jetzt als Heiligenprobe, daß die rechten Heiligen eigentlich nicht verwesen dürfen; oder wenigstens muß der Verwesungsprozeß wesentlich später eintreten. Auf dem Athos müssen bei dem definitiven Begräbnis, das erst mehrere Jahre nach dem Tode statt-

andre erbauten sich an dem Anblick der verbrannten Körper[1]) und fanden sie nur wenig entstellt und selbst schön. Es sind das alles Züge, die psychologisch begreiflich sind, aber nur solange sie vereinzelt und mit Maß auftreten; bei den unechten Martyrien sind sie erweitert und verallgemeinert und tragen dazu bei, die Lektüre für uns zu erschweren.

Wer aber wird Einzelheiten und Kleinigkeiten tadeln, wo gerade die Fehler der Überlieferung dazu dienen, den Eindruck des Ganzen zu verstärken, daß hier in sichtbarer Weise der Tod verschlungen ist in den Sieg. So paradox es klingen mag: von den Martyrien aus sieht man am besten, auf welchen Wegen es der Kirche gelungen ist, im Kampf mit dem Staate Sieger zu bleiben. Dank der Mächte, die in ihr lebendig waren, hat sie es verstanden, die Verluste, die der Staat mit seinen Zwangsmitteln ihr zufügte, in Gewinnste zu verwandeln. Sie schöpfte neue und ungeahnte Kräfte aus ihren Niederlagen, nicht in dem gewöhnlichen Sinn, wonach jedes Unglück der Anfang zu einer Erhebung werden kann, sondern in ganz eigenartiger Weise, indem sie die Opfer der Verfolgung zu Gegenständen religiöser Verehrung machte. Es läßt sich für das damalige Geschlecht von Menschen kein Motiv ersinnen, das mehr als dies imstande gewesen wäre, die Christen zum Ausharren im Leiden zu bewegen. Man lebte in einer unsicheren Zeit, in der die Welt wenig erfreuliche Aussichten bot, das Leben galt nicht viel, und jedes Leben war vielfach gefährdet. In allen Menschen aber war die Angst vor dem Jenseits lebendig. Nun bot das Christentum jedem seiner Anhänger die Aussicht, aller Sorgen um die Ewigkeit mit einem Schlage entledigt zu werden. An die Stelle der Furcht vor dem Weltenrichter gab es die Gewißheit, sofort nach dem Tode vor Gottes Thron zu gelangen und an dem Endgericht als Richter statt als Angeklagter teilzunehmen. Das alles für den Preis, daß man in den letzten Stunden des Lebens Festigkeit bewies. Die Schrecken derselben bestanden in den Torturen und den Todesarten, die das römische Recht verhängte. Die Kirche aber leitete durch ihre Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren dazu an, blutige Strafen aufzusuchen und sich den Tod zu wünschen; denn dadurch allein wurde der Christ seinem Herrn ähnlich, ein Zeuge seiner Leiden und damit ein Teilnehmer seiner Ratschlüsse.

findet, die Knochen des Mönchs weiß sein. Haben sie schwarze Flecken, so war der Mönch ein Heuchler.

[1]) Im Martyrium Pionii 22 wird das wenig entstellte, ja erbauliche Aussehen der verbrannten Leiche hervorgehoben. — Ähnlich urteilt die Passio Philippi Heracl. 14 über die verkohlten Überreste des Philippus und Hermes.

Es ist nicht leicht, die Zahl der Märtyrer abzuschätzen, die in den Verfolgungen gefallen sind[1]). Nur das ist deutlich, daß sie bei weitem nicht so groß ist, wie man schon bald nachher annahm, und auch das scheint gewiß zu sein, daß das dritte Jahrhundert im römischen Reiche Blutbäder viel größeren Umfangs gesehen hat, als es die Christenverfolgungen waren. Während aber alle die Tausende von Menschen, die der Rache oder der Willkür der Kaiser zum Opfer fielen, ruhmlos verbluteten und bald der Vergessenheit anheimfielen, pflegten die Christen mit pietätvoller Liebe das Andenken an ihre Märtyrer. Der Bischof ließ ihre Namen und ihre Todestage in einer offiziellen Liste verzeichnen, sorgte an den Gedenktagen für eine allgemeine kirchliche Feier; die näheren Umstände des Todes wurden der schriftlichen Aufzeichnung für würdig gehalten. Unter den Märtyrern waren Frauen und Mädchen so gut wie Männer, die niederen Stände waren unter ihnen stärker vertreten als die vornehmen: es kam nicht an auf Geschlecht, Alter und Rang: das Blut seiner Zeugen war teuer geachtet vor Gott.

Es ist nicht anders möglich, als daß solche Anschauungen auf die Haltung der Christen bei den Verfolgungen eingewirkt haben. Mögen uns die Motive, die den Märtyrer in den Tod trieben, stark realistisch gefärbt erscheinen; es wurde ein greifbarer und großer Erfolg damit erzielt. Es gab nicht nur einzelne, es gab viele Christen, die für ihre Überzeugung in den Tod gingen, aller Welt zum Trotz. In den Gemeinden wurde Mannhaftigkeit und Heldensinn gepflegt. Die Kirche hatte ein Recht dazu, den Christenstand mit dem Soldatenstand zu vergleichen: sie wußte ihre Leute für den Krieg zu erziehen; und sie bestanden in der Schlacht. Das Christentum war trotz aller weichen und humanen Züge in seinem Wesen eine Religion für Männer — freilich nur für solche, die ohne Rückhalt in den Dienst Christi treten wollten.

Durch ihre Anschauung vom Martyrium gab die Kirche den Christen eine innere Freiheit und Überlegenheit über den Staat. Wandte jener seine grausigen Zwangsmittel an, so lehrte sie, daß dies der köstlichste Weg zum Himmel sei, den Gott seinen Freunden vorbehalten habe; sie erweckte bei vielen eine Sehnsucht nach dem Leiden. Und welchen Gewinn zog sie daraus für das religiöse Leben der Gemeinde. Die Christen starben in den Zeiten der Verfolgung nicht für sich allein, sondern für die Gesamtheit. Um die Gräber der Märtyrer sammelte sich die Gemeinde zu den Gottesdiensten, in denen sie sich dem Himmel am nächsten fühlte. Die Kirche verfolgte ihre eige-

[1]) S. unten Exkurs 99.

nen großen Zwecke, wenn der Staat ihr ihre Mitglieder entriß; die Grabstätten armer und unbedeutender Menschen wurden, wenn sie den gewaltsamen Tod erlitten hatten, zu Quellen des Trostes und der Kraft für Unzählige. Was hätte die Kirche alles entbehrt, wenn sie keine Verfolgungen erlitten hätte. Sie schöpfte aus ihnen ihre Stärke und ihre Größe, ihren Idealismus und ihre religiöse Begeisterung. Man konnte nicht anders als Gott preisen für den Segen, den die Kirche der Feindschaft des Staates verdankte. Was wollten die verhältnismäßig geringen Opfer besagen gegenüber dem Gewinn, den sie brachten.

In den großen Verfolgungen ist es dem Staate zuweilen gelungen, durch allgemeine Maßregeln Schrecken und Angst in die weiten Kreise der Gemeinden zu tragen. Auch die Heiligenverehrung ist nicht immer imstande gewesen, die Instinkte der Masse zu bemeistern, die nur auf Rettung des Lebens hindrängten. Bei diesen Gelegenheiten hat die Kirche wirkliche Niederlagen erlitten, durch die vielen Tausende, die sich den Geboten des Staates unterwarfen. Aber in diesen äußersten Momenten der Not bewährten sich die Märtyrer aufs neue: sie wurden die Sammelpunkte für die versprengte Christenheit. Bei ihnen suchten die Gefallenen Vergebung der Sünden zu erlangen. Die Möglichkeit zur Buße, die ihnen dort angeboten wurde, war für Unzählige das Motiv, daß sie zur Kirche zurückkehrten, die sie verlassen hatten. Die Märtyrer führten der Kirche ihre verlorenen Söhne wieder zu.

Die großen Gefahren des Heiligenkultes sind freilich schon in seinen Anfängen deutlich zu bemerken. Die Märtyrerverehrung war einem echt religiösen und dabei echt volkstümlichen Empfinden entsprossen. Das Volk verlangte nach Gottheiten in seiner Nähe, weil es mit dem unsichtbaren Gott in der Ferne nichts anfangen konnte. Wenn man an Gott und Christus dachte, stand das Weltgericht vor den Augen der Seele, und der Gedanke an sie bekam dadurch etwas Beklemmendes. Um so dringender war das Bedürfnis nach vertrauten Gestalten im Himmel, an die man sich wenden konnte, ohne befürchten zu müssen, daß man verachtet werde wegen seiner Schwäche und seiner Unwürdigkeit. Das traf bei den Märtyrern in hohem Maße zu. Sie waren Volksgenossen und Mitbürger gewesen, hatten bis vor kurzem unter denselben Bedingungen gelebt; man konnte bei ihnen auf Sympathie und selbst auf landsmannschaftliche Gesinnung rechnen. Indem sie aber in den Vordergrund der privaten Gottesverehrung traten, geriet der Monotheismus in ernsthafte Gefahr. Man konnte zunächst noch nicht von einer großen Anzahl von Unter-

göttern reden, die sich unter dem Schutz der christlichen Gottesverehrung eingenistet hätten; es handelte sich in den meisten Landschaften wohl nur um einen oder wenige Märtyrer, welche die Verehrung des Volkes auf sich gezogen hatten. Man wird besser von Lokalgöttern reden, die im Mittelpunkt der volkstümlichen Gottverehrung standen. Jede Stadt und jede Ortschaft, allmählich auch jedes Dorf, hatte seinen besonderen Heiligen; größere Städte auch wohl mehrere; es war nicht ausgeschlossen, daß im Laufe der Zeit die Heiligen wechselten oder daß sie sich Konkurrenz machten. Man hat den Eindruck, als ob das christliche Volk für die rein geistige Gottesverehrung der älteren Zeit nicht mehr reif genug gewesen wäre, so daß es auf die niedere Stufe eines primitiven Kultus zurücksinken mußte. Anfangs war die Heiligenverehrung mit dem christlichen Gottesglauben noch eng verbunden, indem man das Bild des Weltgerichts vor Augen hatte, wenn man sich an die Märtyrer wandte. Aber nachdem die Kirche einmal eine Gottesverehrung zugelassen hatte, die sich nicht auf Gott allein bezog, war eine Entwicklung angebahnt, die notwendig weiterführen mußte in die Formen einer religiösen Vorstellungswelt hinein, die man bis dahin als heidnisch verabscheut hatte. Wenn man der volkstümlichen Religiosität so weit nachgab, dann konnten aus den Lokalgöttern bald die Spezialgötter werden, die, durch ihre eigenen Lebensumstände veranlaßt, sich mit der Heilung eines bestimmten Leidens oder mit dem Schutz einer bestimmten Menschenklasse befaßten. Neben die Märtyrer mußten dann bald andre Heilige treten, die Formen ihres Kultes mußten mannigfaltiger werden, speziell war der Reliquienkult der größten Ausdehnung und der schlimmsten Auswüchse fähig. Was mußte geschehen, wenn das Bedürfnis nach Reliquien stärker wurde als man mit den vorhandenen Überresten befriedigen konnte, wenn das Volk in steigendem Maße den Überbleibseln zuschrieb, was man zunächst nur von den Märtyrern selbst geglaubt hatte. Nach allen Seiten eröffneten sich erschreckende Perspektiven. Die Sachlage war um so bedenklicher, als das Heidentum noch überall die herrschende Religion war und dem christlichen Heiligenkult alle seine Kultgewohnheiten anbot. Fortwährend strömten heidnische Volksmassen in die Kirche, die ihre religiösen Vorstellungen und Überlieferungen mitbrachten und geneigt waren, sie als Christen beizubehalten. Derselbe Märtyrerkult, der die Angriffe des Staates von der Kirche abprallen ließ und ihr im letzten Grunde zum Siege verholfen hat, wuchs sich zu einer Gefahr für das Christentum aus, deren Größe sich vorläufig noch gar nicht abschätzen ließ.

3. Der Bestand der Kirche im dritten Jahrhundert.

Das Christentum am Kaiserhof.

Die blutige Geschichte der Verfolgungen läßt es zuweilen übersehen, daß in der geistigen Entwicklung des dritten Jahrhunderts starke Kräfte wirksam gewesen sind, die dem Christentum entgegenkamen, daß man auch an der regierenden Stelle im Reich der Kirche häufig freundlich gesinnt war, und sie begünstigte.

Am kaiserlichen Hofe sind die Christen seit den Tagen des Apostels Paulus vielleicht niemals ausgestorben. Zur Zeit des Nero hören wir zuerst von christlichem Hofgesinde auf dem Palatin[1]), zur Zeit Domitians von christlichen Prinzen und Prinzessinnen[2]). Als Hadrian (oder Antoninus Pius) einmal in Kleinasien Hof hielt, befand sich dort Florinus, der spätere römische Presbyter, in einer Position, die seinen Glaubensgenossen als besonders glänzend erschien[3]). Unter Kaiser Markus wurde ein kaiserlicher Sklave wegen seines christlichen Bekenntnisses zum Tode verurteilt[4]), unter Kommodus kann man zum erstenmal eine christliche Hofpartei in Tätigkeit sehen. Die allmächtige Konkubine des Kaisers, Marcia, hielt sich zur Gemeinde[5]); ihr Pflegevater, der Eunuch Hyacinthus, war Presbyter der Kirche[6]). Der Bischof Viktor von Rom konnte auf diesem Wege Begünstigungen der Gemeinde erreichen; er brachte es einmal dahin, daß alle christlichen Gefangenen, die in den Bergwerken Sardiniens arbeiteten, freigelassen wurden, und der christliche Presbyter, der die Entlassungsurkunde überbrachte — es war eben jener Hyacinthus — durfte es wagen, persönlich für die Befreiung eines Christen zu plädieren, der nicht in der Liste verzeichnet war; er setzte seinen Wunsch durch. Man darf daran zweifeln, ob die Persönlichkeit der Marcia dem Christentum ebenso zur Ehre wie zum Nutzen gereichte: wenigstens scheint es festzustehen, daß sie an dem Komplott beteiligt war, das dem Kaiser das Leben kostete[7]); sie ist auch mit den Mördern von seinem Nachfolger Didius Julianus getötet worden[8]).

Die Gunst der Situation wiederholte sich für das Christentum in unanstößiger Weise und in noch größerem Umfang unter den Severern, und wieder waren Frauen die Trägerinnen des kirchlichen Einflusses am Hof. Von den großen Syrerinnen, die damals fast ein halbes Jahrhundert lang die Kaiser und das Reich in steigendem Maße beherrschten, war eine dem Christentum mindestens wohl-

---

[1]) Philipper 4, 22. [2]) T. Flavius Clemens und Domitilla; s. oben S. 258.
[3]) Irenaeus (Eus. h. e. 5, 20, 5). [4]) Martyrium Justini usw. 4.
[5]) Dio Cassius 72, 4. [6]) Hippolyt Philos. 9, 12.
[7]) Dio Cassius 72, 22. [8]) Dio Cassius 73, 16.

gesinnt, Julia Mamaea, die Mutter des Severus Alexander. Der römische Gegenbischof, Hippolytus, durfte ihr seine Schrift über die Auferstehung widmen, und als sie den Kaiser auf seinem persischen Feldzug begleitete und sich bei dieser Gelegenheit längere Zeit in Antiochien aufhielt, ließ sie den Origenes aus Cäsarea holen, um sich von ihm Vorträge halten zu lassen[1]). Wie weit ihre christlichen Sympathien schließlich gegangen sind, wissen wir nicht; daß sie die Taufe erhalten hat, wird uns nicht berichtet.

Wir brauchen aber nicht bei den kaiserlichen Frauen stehen zu bleiben. Auch bei den ersten Kaisern der severischen Dynastie können wir durch gelegentliche Nachrichten feststellen, daß sie mit Christen ihrer Umgebung in persönliche Berührung traten. Handelt es sich dabei auch nur um kleine Ereignisse, so können sie doch nicht als irrelevant bezeichnet werden, da sie unter dem letzten Severer den Thron in die nächste Beziehung zur Kirche brachten. Septimius Severus, der Christenverfolger, wandte sich in einer Krankheit an einen Christen, Proculus Torpacion[2]), der ihn mit exorzistischen Mitteln behandelte und wirklich heilte. Der Kaiser bewahrte ihm ein dankbares Andenken und hielt ihn in seiner Umgebung bis zu seinem Tode. Caracalla hatte eine christliche Amme[3]). Unter seiner Regierung gehörte zu den Würdenträgern des Hofes der Kämmerer Prosenes, dessen christliches Bekenntnis man aus der Inschrift seines Sarkophages erschlossen hat[4]). Er bekleidete unter anderem das Amt eines Procurator munerum, so daß wir das Kuriosum konstatieren können, daß die Tierhetzen und Gladiatorenspiele unter Caracalla zeitweilig von einem Christen verwaltet wurden, falls nämlich Prosenes schon zur Gemeinde gehörte, als er diese Prokuratie inne hatte. Unter dem wüsten Regiment Elagabals, der den Palast vier Jahre lang zu einer Stätte widerlicher Orgien machte, mögen nicht viele Christen am Hof aus und eingegangen sein; die Situation änderte sich aber sofort unter Severus Alexander. Der jugendliche Kaiser stand auch in religiöser Beziehung unter dem Einfluß seiner Mutter, die den christlichen Lehrern ihr Interesse zu bezeigen pflegte. Wie Hippolytus der Kaiserin-Mutter, so widmete Julius Africanus dem Kaiser selbst eine seiner Schriften, seine große Enzyklopädie[5]); derselbe christliche Autor hat damals im Pantheon eine kaiserliche

---

[1]) Eusebius h. e. 6, 21, 3f.

[2]) Tertullian Ad Scapulam 4.

[3]) Tertullian Ad Scap. 4: *lacte christiano educatus.*

[4]) Corp. inscr. latin. 6, 8498. — Vgl. de Rossi Inscr. christ. I, S. 5 n. 9.

[5]) So berichtet Georg der Syncelle über die *κεστοί* (Corp. script. hist. Byzant. Bd. I, S. 676).

Bibliothek eingerichtet[1]). Alexander war eine weiche, unselbständige Natur, mit ausgesprochen religiösen Interessen, und er hatte aus seiner Heimat Syrien eine Vorliebe für orientalische Kulte mitgebracht; bei Gelegenheit eines Festes verhöhnte ihn das römische Volk als den syrischen Archisynagogen und Hohenpriester[2]). Er kannte die Kirche und ihre Einrichtungen genau; das Verfahren bei einer christlichen Bischofwahl stellte er gelegentlich als musterhaft für die Wahl eines Beamten hin[3]). Bei einem Zivilprozeß, den die römische Gemeinde mit der Korporation der Garköche führte, trat der Kaiser nachdrücklich für die christlichen Ansprüche ein[4]). Seine milde, humane Gesinnung fühlte sich von der christlichen Religion und ihrer Ethik angezogen. In dem Lararium des Palastes standen neben andern Statuen die Bildnisse von Abraham und von Christus[5]); der Kaiser verrichtete jeden Morgen vor ihnen seine Andacht. Man sagte ihm nach, er habe Christus einen Tempel bauen und ihn unter die Götter aufnehmen wollen[6]).

Es ist schwer zu sagen, in welchem Maße diese Anekdoten der Kaisergeschichte gut überliefert sind. Sind sie wörtlich zu nehmen, so hätte dem Kaiser ein richtiges Verständnis für den christlichen Monotheismus ebenso sehr gefehlt wie seinem, sonst so unähnlichen Vorgänger Elagabal[7]), der ebenfalls Kirche und Synagoge mit den andern Kulten des Reiches durch eine kaiserliche Verfügung versöhnen zu können meinte. Wer seine religiöse Verehrung auf Christus und Orpheus, Abraham und Apollonius von Tyana verteilte und Alexander dem Großen einen gleichen Platz in seinem Himmel anwies, der konnte vielleicht in eine oder die andre gnostische Sekte aufgenommen werden, aber der Zugang zur allgemeinen Kirche war ihm verschlossen. An der persönlichen Hinneigung des Kaisers zum Christentum kann doch nicht gezweifelt werden. Sie war so notorisch, daß der Historiker Cassius Dio ihn in seinem Geschichtswerk davor warnt, sich dem Christentum noch mehr zu nähern[8]); er tut es in versteckter aber deutlicher Weise. Das Christentum war schon am Anfang des dritten Jahrhunderts einmal nahe daran, die meistbegünstigte Religion im Reiche zu werden. Die Zeit der Severer macht darum in der Geschichte der Kirche Epoche: es ist seitdem ein Aufschwung nach allen Seiten zu konstatieren. Und daß im

---

1) Das steht am Schluß des 18. Buches der *κεστοί* zu lesen, den uns ein Oxyrynchus-Papyrus (Bd. 3 n. 412) erhalten hat. Die Handschrift ist höchstens 30—40 Jahre später als das Original geschrieben.

2) Hist. Augusta Alexander 28.
3) Hist. Augusta Alex. 45.
4) Hist. Aug. Alex. 49.
5) Hist. Aug. Alex. 29.
6) Hist. Aug. Alex. 43.
7) S. oben S. 263.
8) Vgl. K. J. Neumann, Hippolytus Bd. I, S. 136.

kaiserlichen Palast die Christen zahlreich waren, wird man den christlichen Schriftstellern gern glauben.

Von den folgenden Kaisern ist Philippus Arabs für das Christentum reklamiert worden[1]. Wir können nicht feststellen, mit welchem Recht das geschah; was zum Beweis für sein christliches Bekenntnis angeführt wird, ist nicht recht glaubwürdig[2]. Nur daß Origenes an ihn und an die Kaiserin Severa Briefe geschrieben hat[3], scheint festzustehen.

Valerian, der spätere Christenverfolger, soll im Anfang seiner Regierung sich den Christen besonders wohlwollend gezeigt haben[4]; die Christen am Hofe sollen deswegen sehr zahlreich gewesen sein. Die Nachricht wird durch das zweite Reskript Valerians in der Verfolgung bestätigt, das jene spezielle Bestimmung für das christliche Hofgesinde enthält, die wir oben erwähnten[5].

Auf die Zustände am Hof Diokletians wirft die Verfolgung ein helles Licht, das uns Christen in allen Hofchargen zeigt, den obersten wie den geringsten. Ihre Zahl war so groß und ihr Einfluß so bedeutend, daß man ihnen Verschwörungen gegen das Leben der Kaiser nachsagen konnte. Sie hatten deshalb die Schrecken der Verfolgung zuerst zu ertragen[6]. Wenn wir dem Lactantius glauben dürfen, haben die weiblichen Glieder der kaiserlichen Familie der Kirche mindestens nahegestanden[7]; die Tochter Diokletians, Valeria, und die Kaiserin Prisca werden mit Namen genannt. Am Hofe des Konstantius wurde das Christentum offen begünstigt.

Überblickt man alle diese Nachrichten über die Beziehungen des kaiserlichen Hofes zum Christentum, so wird man sich freilich daran zu erinnern haben, aus wie verschiedenen Quellen sie geflossen sind, und welchen zufälligen Charakter sie deshalb tragen. Wie vieles wissen sie uns aber doch zu erzählen. Sie beginnen in den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts und bilden eine Reihe von Nachrichten, die man fast fortlaufend nennen kann, trotz alles Wechsels der Dynastien und der meist kurzen Regierungszeiten der Kaiser. Die Hochschätzung für die christliche Religion ist mehrfach in der kaiserlichen Familie selbst anzutreffen, bei den Flaviern, den Severern und in den Häusern des Diokletian und Konstantius; zwei

---

[1] Schon Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 10, 3) spricht von „Kaisern, die, wie man sagt, öffentlich Christen waren", womit er Alexander und Philippus Arabs meint. — Eusebius (Hieronymus) Chron. zum 1. Jahre Philipps: *Filippus ... primus ... omnium ex Romanis imperatoribus Christianus fuit.*

[2] Die Anekdote bei Eusebius h. e. 6, 34. [3] Eusebius h. e. 6, 36, 3.

[4] Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 10, 3).

[5] S. oben S. 286. [6] S. oben S. 303. [7] Lactantius De mort. pers. 15.

Kaiser haben der Kirche persönlich nahegestanden, Severus Alexander und Philippus Arabs. Man darf doch die Frage aufwerfen, ob es noch irgendeinen Kult im römischen Reich gegeben hat, der sich so vielfacher und so andauernder Beziehungen zum Hofe rühmen konnte? Gewiß, wenn man die Kaiser allein in Betracht zieht, so könnte der Mithraskult, der Isisdienst und vielleicht auch noch der eine oder andre orientalische Gottesdienst das Christentum in den Schatten stellen; aber Mithras schloß, zu seinem Nachteil, das weibliche Geschlecht von seiner Verehrung aus; und die Kirche hat gerade den kaiserlichen Frauen am meisten zu verdanken. Von ihnen ging ein stiller und starker Einfluß aus, der nicht immer zur allgemeinen Kenntnis kam und in den historischen Werken nur selten notiert ist. Sie konnten die Christen am Hof sammeln und ihnen wichtige Stellen verschaffen, konnten den Gemeinden dauernd von Nutzen sein, während die Herrscher draußen an den Grenzen zu Felde lagen.

Entgegenkommen des Staates.

Es hängt mit der ganzen Position zusammen, welche sich die Kirche im dritten Jahrhundert verschafft hatte, wenn wir in der zweiten Hälfte desselben mehrfach bemerken können, daß die Bischöfe von den staatlichen Organen rücksichtsvoll oder gar freundlich angesprochen werden. Als Kaiser Gallienus die Verfolgung Valerians nach der Gefangennahme seines Vaters abbrach, teilte er den Inhalt seines dahingehenden Reskriptes in besonderen Schreiben den Bischöfen mit[1]). Noch auffallender ist vielleicht, daß die Kirche bei schwierigen Situationen gelegentlich die Entscheidung des Kaisers anrief, und daß dieser es nicht ablehnte einzugreifen. Das geschah sogar unter Aurelian, der dem Christentum unfreundlich gegenüberstand. Der Bischof von Antiochien[2]), Paul von Samosata, war von verschiedenen Synoden, die sich mit seiner Angelegenheit befaßten, abgesetzt worden; er weigerte sich aber, aus seiner Stellung zu weichen, und machte seinem Nachfolger den Besitz des Kirchengebäudes streitig. Darauf wandte sich die Synode oder die Gemeinde an den Kaiser, und dieser entschied, daß die Kirche dem gehöre, der mit den Bischöfen von Italien und speziell mit dem römischen in Verkehr stände. Es handelt sich hier um einen Fall, in dem die christlichen Petenten auf ein Interesse des Kaisers für ihre Angelegenheiten rechnen durften. Der Bischof Paulus, den sie abgesetzt hatten, war zugleich ein hoher Staatsbeamter im Reich der Königin Zenobia gewesen, die

[1]) Eusebius h. e. 7, 13. [2]) Eusebius h. e. 7, 30, 19.

soeben von Aurelian besiegt und ihrer Herrschaft beraubt worden war. Immerhin ist es bemerkenswert, daß der Kaiser sich in eine innere Angelegenheit der Kirche mischte, und daß er eine Entscheidung traf, die ihn unter Umständen dazu nötigen konnte, die staatliche Exekutive der Kirche von Antiochien zur Verfügung zu stellen. In demselben Maß verdient die Begründung in der kaiserlichen Antwort Aufmerksamkeit. Indem sie die antiochenische Streitfrage damit erledigte, daß sie die Stellungnahme des italischen Episkopats als ausschlaggebend ansah, nahm sie Rücksicht auf die kirchliche Synodalverfassung und auf den Rang Roms unter den kirchlichen Metropolen.

Der Ton, der in Rom angeschlagen wurde, setzte sich natürlich in den Provinzen fort. Die Statthalter verkehrten mit den Bischöfen der großen Städte nicht selten in freundlichen, zuweilen selbst in kollegialen Formen[1]). Wir können derartige Beobachtungen bis in die Christenprozesse hinein machen[2]). Daß daneben häufig der religiöse Gegensatz sich geltend machte, und daß er in Zeiten der Verfolgung den Charakter persönlicher Feindseligkeit annehmen konnte, ist freilich nicht minder offenkundig.

Humanität und Sittlichkeit.

Der tiefste Grund aller dieser Erscheinungen ist darin zu suchen, daß die religiösen und sittlichen Ideen, die das Christentum anfangs fast allein vertreten hatte, im dritten Jahrhundert anfingen, Gemeingut zu werden, so daß ihre Wirkung selbst in der Gesetzgebung spürbar wird. Der alte Dienst der Götter hatte sich nicht wieder beleben lassen, und der so glänzend inaugurierte Kaiserkult hatte nicht an seine Stelle zu treten vermocht. Das neuerwachte religiöse Bedürfnis verlangte nach neuen Formen und einem neuen Inhalt. Daß die Welt dem Monotheismus gehöre, trat allmählich klar hervor. Schon am Ende des zweiten Jahrhunderts hatte Minucius Felix[3]) darauf hinweisen können, daß die Volksseele im Grunde monotheistisch empfände, und Tertullian hatte daraufhin sein Wort von der ***anima naturaliter christiana*** geprägt[4]). Bald ging der Staat in derselben Richtung vor. Es war gewiß ein rohes, synkretistisches Experiment, wenn der Kaiser Elagabal[5]) alle Gottheiten der Welt um seinen syrischen Stammgott versammeln wollte, um sie ihm dienstbar zu

---

[1]) Eusebius h. e. 8, 1, 5.

[2]) Vgl. das erste Verhör Cyprians und das des Dionysius von Alexandrien unter Valerian. [3]) Minucius Felix 18.

[4]) Tertullian Apol. 17; De testim. animae 1. [5]) S. oben S. 263.

machen; aber der Zug zum Monotheismus ist dabei doch deutlich herauszufühlen. Energischer noch und feiner bemühte sich später Aurelian[1], alle Kulte im Sonnendienst zusammenzufassen. Es war ein staatlicher Versuch, einen Monotheismus auf heidnischer Grundlage einzuführen. Und wenn hierbei die Formen des Kultes die alten blieben, im Bilderdienst, in den Opfern und den Priesterschaften, so durfte man es doch schwerlich als unmöglich ansehen, daß ein wiederholter Versuch auf diesem Gebiete neue Konzessionen bringen werde.

Wie die religiösen, so begannen auch die sittlichen Grundsätze des Christentums im römischen Reich Anerkennung zu finden. Seit der Zeit der Severer bemühten sich die Kaiser durch allgemeine Gesetze um die Hebung der Sittlichkeit in den Familien und im öffentlichen Leben. Man hatte ein Gefühl dafür, daß die Unsittlichkeit eine der letzten Ursachen des allgemeinen Zerfalls der öffentlichen Zustände war. Septimius Severus bemühte sich, dem Familienleben eine feste Grundlage zu schaffen, indem er die Gesetze gegen Ehebruch verschärfte[2]. Vorläufig blieb es bei dem Versuch, denn das Resultat war erschreckend: in einem Jahre wurden dreitausend Prozesse wegen Ehebruchs anhängig gemacht, und man scheute davor zurück, sie energisch durchzuführen. Sein Sohn Caracalla war in seinem Privatleben ein höchst unsittlicher Mensch, aber als Richter vertrat er dieselbe Überzeugung; er ließ Ehebrecher mit dem Tode bestrafen[3]. Opilius Macrinus verschärfte in solchen Fällen die Ausführung der Todesstrafe[4]: er ließ ehebrecherische Paare zusammenbinden und verbrennen.

Die Zeit Elagabals bedeutete durch das schlimme Beispiel, das der Hof gab, einen Rückschritt der Sittlichkeit in jeder Beziehung. Der Kaiser führte selbst die öffentlichen Bäder[5], in denen die beiden Geschlechter zusammen badeten, in Rom ein, obwohl diese Erfindung orientalischer Üppigkeit früher von Hadrian[6] und von Markus[7] verboten worden war. Severus Alexander schaffte sie wieder ab[8]; er machte auch Anstalten dazu, den öffentlichen Betrieb der Päderastie zu verbieten, was sich vorläufig als unmöglich erwies; Philippus Arabs aber führte das Verbot durch[8]. Der Kaiser Tacitus wollte dem Bordellwesen zu Leibe gehen; er hatte seine dahingehende Verfügung aber wieder zurücknehmen müssen[9].

[1] S. oben S. 290. [2] Dio Cassius 76, 16. [3] Dio Cassius 77, 16.
[4] Hist. Augusta, Opilius Macrinus 12. [5] Hist. Augusta Alexander 24.
[6] Dio Cassius 69, 8; Hist. Augusta Hadrianus 18.
[7] Hist. Augusta Marcus 23. [8] Hist. Augusta Alexander 24.
[9] Hist. Augusta Tacitus 10.

Am auffallendsten ist, daß sich die Versuche zur Hebung der Sittlichkeit bis in die Feldlager der Armee erstreckten. Saturninus, ein General des Kaisers Gallienus, erließ einen Befehl, daß die Soldaten in Mänteln zum Essen anzutreten hätten, damit sie nicht in Gefahr ständen, sich zu entblößen, wenn sie zu Tische lägen[1]. Der Kaiser Claudius Goticus wird gerühmt wegen seiner Keuschheit und seiner Mäßigkeit im Weingenuß[2] — man erinnere sich daran, mit welcher Skrupellosigkeit sich in früheren Zeiten selbst die trefflichen Regenten Ausschweifungen hinzugeben pflegten. Kaiser Aurelian pflegte sittliche Vergehen seiner Soldaten in überaus grausamer Weise zu bestrafen[3]. Er gab den allgemeinen Befehl, daß die Soldaten in ihren Quartieren keusch zu leben hätten. Die Verfügungen sind um so auffallender, als man in einem ganz militärischen Zeitalter lebte, in dem die Kriege nicht aufhörten und die Befehlshaber ständig wechselten. Man sollte meinen, es wären alle Bedingungen vorhanden gewesen, um eine zügellose Soldateska zu schaffen. Auf sittlichem Gebiet ist nichts davon zu spüren. Die Gesetze erinnern an die Disziplin Cromwells und Gustav Adolfs. Während der kulturelle Rückgang im Reiche sich an allen Enden spürbar machte, suchte man mit Bewußtsein zur Selbstbeherrschung und zur Sitteneinfalt zurückzulenken als auf die notwendigen Grundlagen eines gesunden Staatslebens. Wie sehr die Zeit in dieser Beziehung fortschritt, kann man ermessen, wenn man den Schriftsteller Herodian mit der Historia Augusta vergleicht. Die Verfasser der Kaisergeschichte, unter denen kein Christ ist, legen an alle Persönlichkeiten, die sie schildern, einen sittlichen Maßstab, während Herodian in dieser Hinsicht indifferent ist. Herodian schrieb um das Jahr 240, die Kaisergeschichte ist unter Diokletian abgefaßt.

Es sei noch an wenige Tatsachen erinnert, um das Fortschreiten der Humanität in der Gesetzgebung und in der Verwaltung anzudeuten. Schon Kaiser Hadrian hatte das Los der Sklaven erleichtert[4], indem er das Recht des Herrn über Leib und Leben seiner Dienerschaft einschränkte. Die alte grausame Gewohnheit, alle Sklaven zu töten, wenn der Herr in seinem Hause ermordet worden war, ermäßigte er: nur die Sklaven sollten sterben, die das Geschrei des Ermordeten hätten hören müssen. Kaiser Markus errichtete, um das Andenken an die Kaiserin Faustina zu ehren, ein Erziehungshaus für arme Mädchen[5]. Macrinus versprach ähnliche Anstalten für Knaben und

1) Hist. Augusta Tyranni triginta 23.
2) Hist. Augusta Claudius 13.
3) Hist. Augusta Aurelian 7.
4) Hist. Augusta Hadrian 18.
5) Hist. Augusta Marcus 26.

für Mädchen im Namen seines Sohnes Diadumenus zu bauen[1]); und Alexander führte den Plan aus[2]). Die Zöglinge hießen Mamaeani und Mamaeanae zu Ehren der Mutter des Kaisers.

Diese wenigen Striche mögen genügen, um die Entwicklung, welche Religion und Sittlichkeit im römischen Reiche des dritten Jahrhunderts nahm, zu skizzieren. Auf dem ganzen weiten Gebiet kam der Staat der Kirche auf halbem Wege entgegen. Forderungen der Selbstdisziplin und der Menschenliebe, welche die Kirche von Anfang an aufgestellt hatte, wurden von Staats wegen verwirklicht. In der Gesetzgebung, welche die Hebung der Sittlichkeit bezweckte, ist ein Fortschreiten nicht zu verkennen: man beseitigt zuerst die gröbsten Schäden, um dann den allgemeinen Mißständen zu Leibe zu gehen; ebenso setzen die humanen Bestrebungen bei den offenbaren Kalamitäten der sozialen Zustände ein, indem man das Los der Sklaven hebt und Waisenkinder versorgt. Eine oberflächliche Betrachtung könnte auf die Vermutung kommen, daß eine christliche Hand den Gesetzgeber geleitet hätte; vermutlich hätte diese dieselben Maßnahmen ergriffen, um das öffentliche Leben zu bessern. Es ist doch nur eine analoge Entwicklung zu konstatieren: der Staat geht in den Bahnen des Christentums, ohne es zu wollen und zu wissen.

Religiöse Annäherung.

Die staatliche Gesetzgebung ist ein Ausdruck für den Wandel der allgemeinen Stimmung. In den schlimmen Zeiten des dritten Jahrhunderts, in dem das Reich verkam und verdarb, der Handel erlahmte, die Grenzen gegen die Barbaren nicht mehr verteidigt werden konnten, war die Gesellschaft zunehmend ernster und religiöser geworden. Der Widerwille, den das Römertum früher den ausländischen Religionen entgegengebracht hatte, war längst in das Gegenteil verkehrt: die orientalischen Kulte hatten die meisten und die andächtigsten Verehrer. Als ein Zeichen dafür, wie sehr orientalische Einrichtungen religiöser Herkunft sich im Reich verbreiteten, möchte ich die siebentägige Woche anführen, die seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts in den allgemeinen Gebrauch kam[3]). Auch hier liegt kein Einfluß des Christentums vor, sondern eine parallele Entwicklung; der astrologische Aberglaube nahm überhand und führte zur Verehrung der Gestirne und zur Beobachtung ihrer Tage. Die Christen konnten es freilich als ein Entgegenkommen deuten, daß eine Zeiteinteilung, die sie seit ihren Ursprüngen befolgten, allgemein wurde.

1) Hist. Augusta Diadumenus 2.
2) Hist. Augusta Alexander 57.
3) Dio Cassius 37, 18.

Neben dem Glauben an den einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, den Leiter und Regierer der Geschicke der Völker und der einzelnen Menschen, war es vor allem der Glaube an ein jenseitiges Leben, an ein Weltgericht, der anfing, populär zu werden. Die Angst vor dem Tode ergriff die Menschheit; man hatte ein Gefühl der Verantwortung für das, was man auf Erden getan und unterlassen hatte. Die alten Konkurrenten des Christentums, der Isisdienst, der Mithraskult und schließlich alle die orientalischen Religionen hatten die Menschen daran gewöhnt, das Schwergewicht der Religion ins Jenseits zu verlegen und das irdische Leben als eine Vorbereitung des ewigen zu betrachten. Ihre eschatologischen Vorstellungen waren denen der Kirche ähnlich; wenn sie selbst die Welt nicht zu erobern vermochten — weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit — so mußte ihr Dienst an der Menschheit schließlich darin bestehen, daß sie der Kirche die Wege ebneten. In einem Edikt, das Kaiser Konstantin im Jahre 324 an die heidnischen Bewohner des östlichen Reiches richtet[1]), erwähnt er den Glauben an die Strafen im Jenseits als einen selbstverständlichen Bestandteil der allgemeinen Weltanschauung. Wenn diese beiden Voraussetzungen erfüllt waren, der Glaube an den außerweltlichen Gott und der Glaube an ein ewiges Leben, — was hinderte dann noch einen ernsthaften Menschen, in die Kirche einzutreten, wenn er es nur über sich gewinnen konnte, unter sein bisheriges Leben einen Strich zu machen und nach den Geboten Christi zu leben. Denn welche von allen den orientalischen Religionen konnte sich nur im entferntesten mit der Kirche vergleichen, an Umfang, an geistiger Kraft und Bedeutung, an Begeisterung und Hingabe. Wer konnte so sichere Garantien geben für ein ewiges Leben wie die Kirche sie besaß in dem Glauben an Christus und an den Beistand der Heiligen. Und wenn ein philosophisch geschulter Kopf an der Kraßheit der christlichen Überlieferungen sich stieß, dann konnte Origenes den Weg zeigen, den Inhalt des Volksglaubens als Bilder für Ideen anzuschauen und im Christentum eine Philosophie zu finden, die den höchsten Ansprüchen genügte.

Eine Folge dieser Annäherung auf religiösem Gebiet war es, daß die Kirche anfing, populär zu werden. Wenn auch die alten boshaften Nachreden nicht verstummten, so hörte man doch daneben Stimmen der Sympathie und der Hochschätzung. Man begann in weiteren Kreisen auf die Eigenart der christlichen Grundsätze aufmerksam zu werden und empfand sie als bewunderungswürdig. Schon im Anfang des dritten Jahrhunderts hören wir, daß man in Karthago

1) Eusebius Vita Const. 2, 27. 54.

die christlichen Frauen Priesterinnen der Keuschheit[1]) nannte. Der berühmte Arzt Galen zollte ebenfalls der christlichen Sittenstrenge seine höchste Bewunderung und erklärte, daß die Christen ein Leben führten wie wahre Philosophen[2]). Als im Jahre 263 Alexandrien von einer Epidemie heimgesucht wurde, welche die Bevölkerung dezimierte, trat die christliche Nächstenliebe sichtbar in Erscheinung[3]). Kleriker und Laien taten unerschrocken ihren Liebesdienst an den Kranken und Sterbenden und sorgten für die Bestattung der Toten, während bei den Heiden die Furcht vor Ansteckung jedes weiche Gefühl ertötete. Bei der allgemeinen Hungersnot, die im Jahre 312 in den östlichen Provinzen des Reichs herrschte, eroberte die christliche Dienstwilligkeit die Herzen vieler Heiden[4]). Wir hören zuerst in der valerianischen Verfolgung, daß die heidnische Stadtbevölkerung einen christlichen Märtyrer bemitleidet[5]); es kam selbst in der diokletianischen Zeit vor, daß das Volk den Christen seine Sympathie bewahrte[6]). Die Kreise waren groß genug, in denen sich die Kirche eines wirklichen Ansehens erfreute. Allerdings nicht bei dem Pöbel, der Theater und Amphitheater füllte und nach Brot und Spielen rief; verhältnismäßig wenig bei den hohen Beamten und Militärs, am meisten in den mittleren Schichten des Volkes, die in der Regel als die gesundesten gelten, und auf denen die Kraft einer Nation beruht.

Der christliche Optimismus.

Auf seiten der Kirche wird man sich schwerlich klar gemacht haben, auf welchen allgemeinen Faktoren der Umschwung zu ihren Gunsten beruhte, und in welchem Maße ihr die Verhältnisse entgegenkamen. Aber die Resultate dieser Entwicklung genoß man, und das Selbstbewußtsein der Gemeinden stieg infolgedessen. Eine Stimmung des Sieges und der Überlegenheit begann selbst dem Staate gegenüber platzzugreifen, wie sie das Christentum als Religion gegenüber dem Heidentum immer gehabt hatte. Die Gewißheit, daß die Kirche und sie allein die Stätte Gottes auf Erden sei, hatte sich ihr im Kampf bewährt. Ihre Schriftsteller sprachen offen aus, daß die Menschheit es nur den christlichen Fürbitten zu verdanken habe, wenn die Welt noch fortbestände[7]); in den Kreisen der Gemeinden erzählte man sich Wundergeschichten, wie christliche Gebete den römischen Staat

---

[1]) Tertullian De cultu fem. 2, 12.
[2]) Bei Abulfeda Hist. anteislamitica ed. Fleischer S. 109.
[3]) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 22, 7).
[4]) Eusebius h. e. 9, 8, 14.
[5]) Acta Fructuosi 3.
[6]) Passio Philippi Heracl. 6.
[7]) Aristides Apol. 14, 6.

aus kritischen Situationen gerettet hätten. Bekannt ist die Geschichte von der melitenischen Legion unter Kaiser Markus[1]. In einem Feldzug, den Lucius Verus gegen Germanen und Sarmaten führte, hätten die christlichen Soldaten dieser Legion durch ihr Gebet ein Gewitter herbeigeführt, das den Feind in Verwirrung brachte und die römische Armee vor dem Verdursten bewahrte. Man brachte sogar den Beinamen der Legion, die fulminata hieß, mit diesem Ereignis in Verbindung[2], und behauptete, der Kaiser Markus habe in seinem Schreiben an den Senat die christliche Hilfe dankend hervorgehoben[3].

Der Optimismus, mit dem man die Lage der Kirche in der Welt betrachtete, hielt selbst den Verfolgungen gegenüber stand. Man sollte denken, daß in den Christenprozessen und in der Heiligenverehrung Motive genug vorhanden waren, die dazu führen mußten, die Leiden der Kirche zu übertreiben und dadurch ihren Ruhm zu vergrößern. Das ist auch seit dem vierten Jahrhundert in reichlichem Maße geschehen. In der Verfolgungszeit selbst herrschte eine andre Betrachtung vor. Die meisten christlichen Schriftsteller können sich nicht zu dem Gedanken aufschwingen, daß es allgemeine Gründe gewesen sind, die den Staat zu seiner Haltung der Kirche gegenüber bestimmten; sie können sich nur persönliche Bosheit als das wirksame Motiv denken. Wer die Kirche verfolgte, war dazu vom Teufel angestiftet; man zweifelte nicht daran, daß er bald die Strafe für seine Sünde erhalten werde. Eusebius versäumt es selten in seiner Kirchengeschichte anzumerken, welch schlimmes Ende die Feinde der Christen genommen hätten[4]; es ist wohl gewiß, daß unter die gesicherten Fälle von einem gewaltsamen Tode, wie er in jenen unruhigen und wilden Zeiten die führenden Persönlichkeiten oft ereilte, sich auch solche mischen, die erst die christliche Legende sich erdacht hat. Lactantius macht es zum Titel und Inhalt eines historischen Werkes, das Lebensende der Christenverfolger zu beschreiben. Wie man die notorischen Verfolger in die Hölle warf, so verschaffte man andrerseits manchem trefflichen Kaiser einen Heiligenschein, der sich in keiner Weise rechtfertigen läßt. Tertullian[5] will gehört haben, daß Kaiser Tiberius beim Senat beantragt habe, Christus als Gott anzuerkennen. Der Senat hätte den Antrag abgelehnt, aber der Kaiser wäre bei seiner Meinung geblieben und hätte die Ankläger der Christen mit Strafe bedroht. Von Antoninus Pius existiert ein

---

[1] Eusebius h. e. 5, 5; Tertullian Apol. 5, Ad Scapulam. 4.
[2] Apollinaris bei Eus. h. e. 5, 5, 4.
[3] Das Schreiben Mark Aurels an den Senat im Anhang von Justins Apologie
[4] S. unten Exkurs 100. [5] Tertullian Apol. 5.

Schreiben an den Landtag von Asien[1]), von Mark Aurel jener oben erwähnte Bericht an den Senat über die Gebetserhörung seiner christlichen Soldaten im Quadenkriege[2]). Beide sind von christlicher Hand gefälscht oder zum mindesten überarbeitet, um die verehrten Kaiser als Christenfreunde erscheinen zu lassen. Man fühlte sich allem Guten auf Erden verwandt und war überzeugt, daß die Herzen der edlen Menschen dem Christentum zuschlügen. Severus Alexander und Philippus Arabs werden einfach zu Christen gemacht[3]). Nur bei den bekannten Bösewichtern unter den Kaisern gibt man zu, daß sie der Kirche feindlich gewesen wären. Ein so gebildeter Schriftsteller wie Lactantius kennt aus der Zeit vor Decius lediglich Nero und Domitian als Christenverfolger[4]); und selbst vom Kaiser Decius kann man in einem christlichen Schriftstück die Anekdote lesen, daß er das Protokoll eines Märtyrerprozesses mit Teilnahme studiert habe[5]): den Antworten, die ein christlicher Bischof vor Gericht gegeben, habe er seine Bewunderung nicht versagt und ihn deshalb freigelassen; dem Konsular, der die Verhandlung führte, habe er eine gute Stelle gegeben. Solche harmlosen und gutmütigen Züge wußte die Kirche von ihren schlimmsten Feinden zu berichten.

Die Verbreitung des Christentums.

Die allgemeine Gunst der Situation machte sich natürlich in dem Bestand der Gemeinden fühlbar. Es war die Zeit eines gewaltigen, allgemeinen Wachstums. Zu einem wirklichen Faktor im öffentlichen Leben ist die Kirche erst im dritten Jahrhundert geworden. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erzählt Justin[6]) von der römischen Gemeinde, daß ihre Mitglieder in Stadt und Land sich Sonntags an einem und demselben Orte zu versammeln pflegten; man kann ihn nicht anders verstehen, als daß die römische Gemeinde damals nur über ein gottesdienstliches Lokal verfügte; am Anfang des vierten Jahrhunderts soll Rom mehr als vierzig Kirchen in seinen Mauern gehabt haben[7]). Die Zahl ist nicht unglaublich; schon im Jahre 251 stellte dieselbe Gemeinde sechsundvierzig Presbyter an[8]); da die Gottesdienste von den Presbytern versehen wurden[9]), ist vielleicht das Zusammentreffen der Zahlen ein Beweis für ihre Richtigkeit, obwohl die Nachrichten von Zeiten sprechen, die fünfzig Jahre auseinan-

---

[1]) Eusebius h. e. 4, 13. [2]) Im Anhang von Justins Apologie.
[3]) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 10, 3).
[4]) Lactantius De mort. pers. 3f. [5]) Acta disputationis Achatii 5.
[6]) Justin Apol. 1, 66. [7]) Optatus von Mileve 2, 4.
[8]) Kornelius von Rom (Eus. h. e. 6, 43, 11). [9]) S. unten Exkurs 40.

der liegen. Die alexandrinische Gemeinde hat im Anfang des vierten Jahrhunderts mehr als zehn Kirchen gehabt, deren Namen wir noch größtenteils kennen[1]).

Statistische Angaben über die Größe der Gemeinden und über ihr prozentuales Verhältnis zur Bevölkerung der Städte sind sehr schwer zu gewinnen; vielleicht ist man sich über diese Fragen selbst im Altertum nicht klar gewesen. Einige der wenigen genauen Notizen, die wir besitzen, im Brief des Bischofs Kornelius von Rom[2]), gibt für den Klerus zwar genaue Zahlen an, bemerkt aber von der Gemeinde, sie sei eine gewaltige und unzählbare Menge. Indessen macht Kornelius die weitere Bemerkung, daß 1500 Witwen und Arme von der Gemeinde regelmäßige Unterstützungen erhielten, und damit bekommen wir eine Handhabe zur Berechnung. Die Zahl der Christen in Rom muß sich damals schon auf Zehntausende belaufen haben. Erinnert man sich an die Zahl der Kirchen und der Presbyter, so wird man vielleicht ebenfalls auf mehrere zehntausend Christen geführt. Leider entbehren wir eine entsprechende Zahl für die Gesamtbevölkerung der Stadt.

In Kleinasien scheint es schon vor Konstantin Städte gegeben zu haben, in denen die christliche Bevölkerung stärker war als die heidnische. Der Biograph des Gregorius Thaumaturgus erzählt[3]), daß derselbe im pontischen Neocäsarea nur siebzehn Christen angetroffen habe, als er sein Bischofamt dort antrat, also um das Jahr 240. Als Gregor nach etwa dreißig Jahren starb, hätte es nur noch siebzehn Heiden in der Stadt gegeben. Ich sehe keine Möglichkeit, die Anekdote auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Aber auch Eusebius[4]) erzählt aus der Zeit der diokletianischen Verfolgung von einer Stadt in Phrygien, daß ihre Einwohner alle Christen gewesen wären. Er nennt nicht den Namen der Stadt und berichtet nach Hörensagen; und so ist es vielleicht das Wichtigste, daß Eusebius derartiges für möglich hielt.

Ziehen wir zum Vergleich das Wenige herbei, was wir über den Umfang der Synagogengemeinden und der übrigen orientalischen Kulte wissen, so dürfte es mindestens wahrscheinlich sein, daß das Christen-

[1]) Epiphanius h. 69, 2.

[2]) Eusebius h. e. 6, 43, 11 f.; einige andere Angaben über den Umfang des Klerus s. unten Exkurs 101.

[3]) Syrische Vita des Gregorius Thaumaturgus (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz Bd. 11, 1894, S. 251, 254). — Nach S. 251 hätte Gregor „unzählige Tausende" zum Glauben gebracht.

[4]) Eusebius h. e. 8, 11, 1. — Wie schon unten Exkurs 99 bemerkt, ist die Anekdote des Eusebius wohl die erweiterte Fassung von dem, was Lactantius Inst. 5, 11, 10 erzählt.

tum im dritten Jahrhundert alle seine Konkurrenten hinter sich gelassen hatte. Ganz abgesehen davon, daß nur wenige von ihnen die straffe Organisation und den festen Zusammenhalt besaßen, welche den Christengemeinden ihre Kraft gab. Der Kirche kam dabei ihre Isolierung zugute. Durch die hohen Scheidewände, die sie gegenüber dem Heidentum und der antiken Kultur aufführte, bewahrte sie ihre Mitglieder vor Abfall und Verzettelung. Nur die Synagoge konnte sich in dieser Beziehung mit der Kirche vergleichen; aber für die Propaganda des Judentums waren die günstigen Zeiten längst vorüber.

Man wird annehmen dürfen, daß selbst die kleineren Gemeinden in dieser Zeit ihre Kirchen besaßen[1]); bei den meisten werden im Laufe des Jahrhunderts erhebliche Umbauten und Neubauten notwendig geworden sein[2]). Besondere christliche Zömeterien[3]) wird es ebenfalls überall gegeben haben, wo sich Gemeinden befanden. Die hebräische Sitte, die Toten zu begraben, anstatt sie zu verbrennen, wird von Anfang an dazu geführt haben, sich nach Begräbnisplätzen umzusehen. Bei den größeren Gemeinden, und selbst bei vielen kleinen, dürfen wir voraussetzen, daß sie außer den Kirchen und Kirchhöfen auch sonst mit Grundbesitz, wie Äckern und Gärten, ausgestattet waren[4]). Da ihnen Korporationsrechte fehlten, werden die Bischöfe oder wohlhabende Gemeindeglieder vor dem Gesetz als Eigentümer gegolten haben. Manche Gemeinden mögen schon in der Zeit vor Konstantin zu umfassendem Wohlstand gelangt sein, da die Zahl ihrer Wohltäter groß war; ihre eigene Liebestätigkeit steckte sich weite Ziele und mußte für vieles aufkommen, was in unserer Zeit vom Staat und von den Kommunen besorgt wird.

Die Verbreitung des Christentums in den Provinzen ging von den großen Städten aus, und es erwies sich dabei immer von neuem als ein gewaltiger Vorteil, daß die ersten Apostel darauf bedacht gewesen waren, die Hauptstädte des Reiches zu besetzen. Von da aus machte sich alles von selbst. Die Kanäle des geistigen Lebens, die von den Metropolen ins Land hinausliefen, waren zahlreich und wurden viel benutzt. Die Hauptstadt war in jeder Beziehung vorbildlich für die Kleinstädte. Beamte und Bürger, wer es irgend machen konnte, reiste gern nach dem Mittelpunkt der Provinz und brachte Neuigkeiten aller Art in die Heimat zurück. Die Ausbreitung des Christentums vollzog sich wie ein Naturprozeß, ganz von selbst. Wir wissen nicht, daß irgendwo eine Organisation für Missionszwecke existiert

---

1) S. unten Exkurs 50.
2) Eusebius h. e. 8, 1, 5.
3) S. unten Exkurs 70.
4) S. unten Exkurs 102.

hätte. Es gab freiwillige Missionare, das waren die Philosophen. Sie zogen von Stadt zu Stadt, um Vorträge zu halten und Schüler zu gewinnen. In ihnen besaß die Kirche eine fliegende Missionstruppe, die den Vorteil hatte, daß sie überall vorhanden war und weder ausgeschickt noch unterhalten zu werden brauchte. Es kam vor, daß einige von den Philosophen auf die Dörfer zogen[1]) oder gar Gegenden aufsuchten, in denen das Evangelium unbekannt war. Pantaenus, der Leiter der Katechetenschule in Alexandrien, soll bis nach Indien gekommen sein[2]). In der Regel hielten sich die Philosophen an die Zentren des Verkehrs, wo trotz aller Konkurrenz ihre Aussichten besser waren als auf dem Lande. Die Christianisierung der kleinen Städte in den Provinzen wird im allgemeinen durch Eingeborene erfolgt sein, die irgendwie mit dem Christentum in Berührung gekommen waren, und dann in der Heimat eine kleine Gemeinde um sich sammelten. Um die Organisation der neuen Gemeinden mußte sich dann der Bischof der Hauptstadt bekümmern. Sein Verwaltungsgebiet wuchs von selbst; er brauchte nur darauf bedacht zu sein, es in Ordnung zu halten.

Wie weit die Christianisierung der Provinzen fortgeschritten war, läßt sich wiederum im einzelnen schwer bestimmen[3]). Wir besitzen einige Zahlen durch die Präsenzlisten der Synoden. Im Jahre 251 versammelte der Bischof Kornelius von Rom sechzig italienische Bischöfe um sich[4]); die Synode von Elvira war von neunzehn Bischöfen und vierundzwanzig Presbytern besucht[5]), die alle aus Spanien stammten. Am genauesten sind wir über Afrika unterrichtet. Auf den Synoden zur Zeit Cyprians — und auch schon einige Zeit vorher — sind siebzig, achtzig und neunzig Bischöfe[6]) vertreten; man hat daraus geschlossen, daß die drei afrikanischen Provinzen in dieser Zeit mindestens hundertundfünfzig Episkopate gehabt hätten[7]). Wie-

[1]) Origenes Ctr. Celsum 3, 9. [2]) Eusebius h. e. 5, 10, 2.

[3]) Vgl. zum folgenden die Einzelnachweise über die Verbreitung des Christentums in den einzelnen Landschaften im 2. Bande von Harnacks Mission, 2. Aufl.

[4]) Eusebius h. e. 6, 43, 2.

[5]) S. die Überschrift der Kanones von Elvira.

[6]) Eine karthagische Synode unter Agrippinus, die um 220 getagt haben muß, war schon von 70 Bischöfen besucht gewesen (Augustin De unico bapt. c. Petil. 13 (22) Migne 42, 606). — Längere Zeit vor 252 hatte in Afrika eine Synode von 90 Bischöfen stattgefunden (Cyprian ep. 59, 10). — Auf der Synode von 252 waren 66 Bischöfe anwesend (Cyprian ep. 64). — a. 253: 42 Bischöfe (Cypr. ep. 57). — Die Synode von 255 besuchten 32 Bischöfe, die alle aus der Proconsularis stammten (Cypr. ep. 70). — Als die Frage der Ketzertaufe verhandelt wurde, erschienen zur Frühjahrssynode des Jahres 256: 71 Bischöfe aus der Proconsularis und aus Numidien (Cypr. ep. 73, 1), zum Septemberkonzil gar 87 Bischöfe (vgl. die Sententiae episcoporum).

[7]) v. Soden, Prosopographie (Quellen und Forschungen Bd. 12, S. 264).

viel Hunderte oder Tausende von Bischöfen und wieviel Hunderttausende oder gar Millionen von Christen mag es damals im römischen Reich gegeben haben.

Die oberen Stände.

In der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden ist ein Anwachsen der wohlhabenderen und gebildeten Schichten der Bevölkerung wahrzunehmen. Die Zahl der Armen und Sklaven mag dabei noch immer überwogen haben. Aber man konnte seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts die Gemeinden wohl nirgends mehr als Konventikel von niedriggeborenen und ungebildeten Menschen bezeichnen, als ein duckmäuserisches, lichtscheues Volk, stumm in der Öffentlichkeit und in den Winkeln redselig, wie das noch im Anfang des Jahrhunderts geschehen ist[1]). Die spanischen Christen, denen die Beschlüsse der Synode von Elvira gelten, sind Hausbesitzer, die Sklaven halten, unter denen auch Heiden sind[2]); einige waren Magistratsbeamte geworden[3]); daneben ist der ländliche Grundbesitz vertreten[4]). Bei der Auswahl der Kleriker ist man einigermaßen anspruchsvoll: man weist selbst Freigelassene ab[5]), deren ehemalige Herren und jetzige Patrone Heiden sind. Wir haben den Eindruck, daß die Kirche im wohlhabenden Mittelstand zu Hause ist.

Selbst Mitglieder der höchsten Rangklasse waren nicht mehr selten. Wir hören von christlichen Statthaltern[6]), Hofbeamten[7]) und Offizieren[8]); es kam vor, daß die Ämter in den Städten besetzt wurden, ohne daß man sich nach dem Bekenntnis des Betreffenden erkundigte[9]), aus Rom hören wir ausdrücklich von Senatoren, *egregii viri* und römischen Rittern[10]) in der Gemeinde. Im ganzen hat man aber doch den Eindruck, daß solche Fälle bis zum Ende unsers Zeitraumes Ausnahmen gewesen sind, die von den Christen begreiflicherweise gern besprochen und hervorgehoben wurden, aber doch nur, weil sie nicht häufig vorkamen. Ursprünglich war es den Christen verboten gewesen, staatliche Ämter zu bekleiden[11]), weil sie in der Regel dazu nötigten, religiöse Zeremonien zu vollziehen, welche die Kirche als Abfall vom Glauben beurteilte. Als die Kirche einflußreicher wurde, kam es vor, daß der Staat die christlichen Beamten und Offiziere von der Vollziehung religiöser Akte dispensierte[12]), oder ihnen in

1) Minucius Felix 9. 2) Elvira 41. 3) Elvira 56. 4) Elvira 40. 49.
5) Elvira 80. 6) Eusebius h. e. 8, 1, 2.
7) Eus. h. e. 8, 1, 3ff. — Vgl. oben S. 366ff. 8) Eus. h. e. 8, 4, 3.
9) Elvira 56. — Passio Philippi Heracl. 7.
10) Cyprian ep. 80, 1: das zweite Reskript Valerians.
11) S. oben S. 87f. 12) Eus. h. e. 8, 1, 2.

andrer Weise die Vereinigung ihres Amtes mit ihrem Bekenntnis ermöglichte. Mit der Zeit kam auch die Kirche entgegen, und schränkte ihre Forderungen auf das Notwendigste ein. Aber eine Spannung blieb bestehen und sie wird manchen ehrgeizigen Mann von der Kirche ferngehalten haben, wie sie andrerseits vornehme Christen verhindert haben wird, sich um öffentliche Ämter zu bewerben.

Für Frauen galten alle diese Beschränkungen nicht. Wir werden daher vermuten dürfen, daß im weiblichen Teil der Gemeinde die oberen Stände stärker vertreten waren als im männlichen. In der Tat hören wir mehrfach, daß die Frauen höchster Staatsbeamten sich der Kirche angeschlossen hatten[1]). Überhaupt traten die Frauen in den Gemeinden noch immer stark hervor, obwohl sie von den Ämtern ausgeschlossen waren. Sie verschafften sich als Witwen oder Jungfrauen eine Position; und durch Wohltätigkeit auf allen Gebieten christlicher Fürsorge wußten sie sich einen Einfluß zu begründen, der zuzeiten weiterging, als dem Wohl der Gemeinde dienlich war. Das Christentum blieb den Frauen günstig, wie es von Anfang an gewesen war. Sie scheinen in den Gemeinden bis zum Ende unsers Zeitraums zahlreicher gewesen zu sein als die Männer.

Die veränderte Zusammensetzung der Gemeinde brachte neue Anforderungen an die Kleriker mit sich, vor allem an die Persönlichkeit des Bischofs. In den großen Städten war man fortan genötigt, bei der Bischofswahl darauf Rücksicht zu nehmen, daß der Bischof vor gebildeten Zuhörern zu predigen hatte und daß ihn sein Amt mit vielen hochgestellten Leuten in Berührung brachte. Der christliche Episkopat bekommt um die Mitte des dritten Jahrhunderts eine andere Physiognomie. Bis zu diesem Zeitpunkt überwiegen unter den Führern der Gemeinden die Leute von geringer Herkunft, deren Bildung in ihrem Christentum bestand: charakterfeste, ehrliche, schlichte Menschen, die treu ihres Amtes warteten, denen aber die Welt und ihre Bildung eine Stätte des Bösen war. Die Hauptstädte machten in dieser Hinsicht keine Ausnahmen. Der Bischof Pius von Rom (ca. 140—155) war ein geborener Sklave[2]), Zephyrinus (199—217) wird als ein ganz ungelehrter Mann geschildert[3]), sein Nachfolger Kallistus (217—222) hatte sich mit bemerkenswerter Gewandtheit vom Sklaven eines christlichen Hauses zum Bischof durchzuarbeiten gewußt, nicht ohne mehrfach der Gemeinde schweren

---

[1]) S. unten Exkurs 103.

[2]) Nach dem Muratorischen Fragment Z. 76 war Pius der Bruder des Hermas; und Hermas war, wie er im Anfang seiner Visionen erzählt, Sklave.

[3]) Hippolyt Philos. 9, 7.

Anstoß zu geben[1]). Sein Rivale Hippolytus († nach 235) war, wenn wir ihn, den Gegenpapst, als Bischof zählen, der erste Römer, der auf einer höheren Bildungsstufe stand: er hatte wenigstens vielerlei gelesen, war ein bekannter Prediger und Schriftsteller und hatte am Hof der Mamäa Zutritt[2]). Aber noch Fabian von Rom (236—250) war ein einfacher Landmann; die Gemeinde wurde durch ein besonderes göttliches Zeichen veranlaßt, ihn zu wählen[3]). Vielleicht ist er der letzte gewesen, bei dessen Wahl man Rücksichten des Ranges und Standes nicht in Anschlag brachte. Novatian, der längere Zeit Aussicht hatte, sein Nachfolger zu werden, war ein höchst gebildeter Mann[4]), und Dionysius von Rom (259—268) wird als vortrefflich und gelehrt bezeichnet[5]).

Bei den andern Hauptstädten dürfen wir dieselben Zustände vermuten, wenn auch die Quellen nicht so reichlich fließen. Von Demetrius von Alexandrien (189—232) hören wir, daß er ein kleiner Bauer gewesen war[6]) und entsprechende Lebensgewohnheiten beibehalten hatte. Seitdem machte sich der Einfluß des Origenes auf den Episkopat geltend. Heraklas von Alexandrien (232—248) war sein Schüler und Leiter der Katechetenschule gewesen[7]), ehe er Bischof wurde; Dionysius „der Große" (248—265) hatte dieselbe Laufbahn hinter sich[8]). Wie sehr man im Orient damals eine gewisse gelehrte Bildung bei den Bischöfen für erforderlich hielt, kann man überhaupt an den Schülern des Origenes beobachten, die, zum Teil noch in jungen Jahren, in den Besitz der wichtigsten Stellen gelangten. Theoteknus von Cäsarea-Palästina[9]), Firmilian von Cäsarea-Kappadozien[10]), Gregorius Thaumaturgus in Neocäsarea-Pontus und sein Bruder Athenodorus[11]) waren von ihm gebildet.

Der Westen hatte eine entsprechende gelehrte Schule nicht aufzuweisen. Aber man hat den gleichmäßigen Eindruck, daß die Bischöfe in den großen Städten seit der Mitte des dritten Jahrhunderts Männer waren, die durch Reichtum, Rang oder Bildung im Vordergrund des öffentlichen Lebens standen und als würdige Vertreter einer großen und angesehenen Gemeinde gelten konnten. Man denke an Cyprian von Karthago, Paulus von Antiochien, Anatolius von

---

1) Hippolyt Philos. 9, 11 f.
2) Er widmete der Kaiserin Mamaea seine Schrift über die Auferstehung.
3) Eusebius h. e. 6, 29.
4) S. oben S. 146.
5) Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 7, 7, 6).
6) So berichtet die Überlieferung der koptischen Kirche. Vgl. das Synaxarium von Wüstenfeld Bd. I, S. 66.
7) Eus. h. e. 6, 3, 2; 15; 26.
8) Eus. h. e. 6, 29, 5.
9) Eus. h. e. 7, 14.
10) Eus. h. e. 6, 27.
11) Eus. h. e. 6, 30; 7, 14.

Laodicea in Syrien[1]) und seinen Nachfolger Stephanus[2]), oder an den pontischen Melitius, den Honig von Attika, wie man ihn nannte[3]). Dementsprechend finden wir auch im Klerus, besonders im Presbyterium, Männer, die sich durch gelehrte Studien einen Namen gemacht hatten[4]). In den kleineren Städten wird dieselbe Entwicklung stattgefunden haben, aber langsamer und allmählich, so daß zunächst der soziale Abstand zwischen den Metropoliten und den ländlichen Bischöfen stark in die Augen fiel. Als Kaiser Konstantin nach dem Jahre 312 die christlichen Theologen an seinen Hof und an seine Tafel zog, war noch mancher unter ihnen, über dessen äußeres Gebahren man mit freundlicher Nachsicht hinwegsehen mußte[5]).

Im ganzen macht die Zeit der Severer den Einschnitt in die Geschichte des Episkopats. Seitdem die Kirche von der kaiserlichen Gunst beschienen war, wurden ihre Bischöfe höhere Beamte und gaben sich durch das Heer der niederen Kleriker, das sie damals schufen, das nötige Relief. Der römische Bischof hatte ein Personal von über hundertundfünfzig Klerikern[6]) unter sich, mit denen er eine Gemeinde von Zehntausenden regierte, die er in vielen Kirchen täglich zum Gottesdienst versammelte[7]). Das war ein Posten, für den man nur Männer mit großen Fähigkeiten brauchen konnte, und eine gewisse Bildung war dabei fast unerläßlich. Es entstand ein neuer Typus für den Bischof der katholischen Kirche. Ursprünglich war er der Seelsorger seiner Gemeinde gewesen, der die heiligen Handlungen in eigener Person versah und sich dabei von den übrigen Klerikern nur unterstützen ließ. Als die Gemeinde größer wurde und alle Verhältnisse wuchsen, ließ sich der Bischof die geringen Funktionen abnehmen; in die Leitung der Gottesdienste teilte er sich mit den Presbytern[8]). Für seine Person reservierte er sich die wichtigsten Akte: den Hauptgottesdienst, die entscheidenden Riten bei der Taufe und Ordination, den Vorsitz bei Gerichtssitzungen und Gemeindeversammlungen, die Auswahl der Kleriker und vor allem die Korrespondenz, den Verkehr mit der Stadt und die Leitung des Ganzen. Da die geistlichen Funktionen des Amtes zunächst keineswegs zurücktraten, konnte man für die umfangreiche Stellung nur

---

[1]) Eus. h. e. 7, 32, 6. [2]) Eus. h. e. 7, 32, 22. [3]) Eus. h. e. 7, 32, 27.

[4]) Der Presbyter Malchion war Vorsteher einer griechischen Schule in Antiochien (Eus. h. e. 7, 29, 2). — Ebendort wird der Presbyter Dorotheus genannt (Eus. h. e. 7, 32, 2). — Die gelehrten Studien des Presbyters Pamphilus in Cäsarea sind bekannt; Eus. De mart. Pal. 4 und 11 der syrischen Rezension.

[5]) Eusebius Vita Const. 1, 42.

[6]) Kornelius von Rom (Eus. h. e. 6, 43, 11).

[7]) S. unten Exkurs 52. [8]) S. unten Exkurs 40.

sehr vielseitig begabte Persönlichkeiten brauchen, die einerseits den hohen und eigenartigen Anforderungen, welche man an ihr persönliches Leben stellte, entsprachen, dabei ein würdevolles und imponierendes Auftreten nicht vermissen ließen, sich aber doch als Freunde der Armen und Schützer der Witwen erwiesen und das Vorbild des armen Jesus nicht aus dem Auge verloren; die ferner jederzeit imstande waren, vor einem allmählich verwöhnten Publikum vom christlichen Glauben, Brauch und Sitte öffentlich zu reden, nicht minder aber den Ansprüchen einer großen und komplizierten Verwaltung gerecht wurden, und schließlich als kirchliche Diplomaten im Verkehr mit dem Staat wie dem übrigen Episkopat die besonderen Rechte ihrer Gemeinde zu wahren wußten. Es war erstaunlich viel, was man voraussetzte und verlangte. Der Bischof mußte Seelsorger und Beamter, Weltmann und Asket, Staatsmann und Prediger in einer Person sein.

Christliche Persönlichkeiten.

Wir kennen mehrere Bischöfe des alten wie des neuen Typus genauer.

Ein Mann des alten Schlages ist der Verfasser der syrischen Didaskalia, einer Kirchenordnung des dritten Jahrhunderts, die aus Syrien stammt. Ihr Verfasser entwirft in langen breiten Ausführungen das Bild einer Christengemeinde, wie sie seiner Meinung nach sein soll, und kommt dabei auf alle die Momente zu sprechen, die dem christlichen Leben förderlich oder schädlich sein können. Für die Basis des praktischen Chistentums hält er ein tüchtiges Familienleben. Der Mann soll seinem Handwerk nachgehen, nicht auf den Straßen herumstehen, die Frau soll im Hause ihre Hände regen und nicht an ihren Putz denken; die Kinder sollen rechtschaffen erzogen werden. Mit derselben Ausführlichkeit spricht er über das Bischofsamt. Er kennt die großen Gefahren, die in der Eigenart des Amtes begründet waren, und scheut sich nicht, vor ihnen laut zu warnen. Da alle Einnahmen und Ausgaben der Gemeinde durch die Hand des Bischofs gingen und er über ihre Verteilung niemand Rechenschaft schuldig war, waren manche Bischöfe der Versuchung anheimgefallen, in ihre eigene Tasche zu wirtschaften, was um so leichter geschehen konnte, als dem Bischof ein Anspruch auf Unterhaltung durch die Gemeinde zustand. Sein persönliches Interesse an den Liebesgaben konnte ihn dazu verführen, daß er den reichen Mitgliedern der Gemeinde gegenüber gefügiger war als die Würde seines Amtes zuließ; hing doch von ihrer Wohltätigkeit seine Existenz ab. Wer aber

solche Neigungen hat, ist nach der Meinung des Verfassers für ein bischöfliches Amt nicht tauglich. An der Spitze der Gemeinde muß eine unantastbare Persönlichkeit stehen. Im übrigen muß ihm sein Amt so leicht wie möglich gemacht werden: die Laien sind dem Bischof unbedingten Gehorsam schuldig. Ordnung und Rechtschaffenheit, eine gesunde hausbackene Moral — das sind nach Meinung des Verfassers die Hauptgesichtspunkte für das Leben der Kleriker und der Laien. So denkt ein einfacher und kerniger Mensch, der in tüchtiger Pflichterfüllung sein Leben hinbringt und dessen geistige Bedürfnisse von seiner Religion erfüllt werden. Indem das Christentum die niederen Schichten der Bevölkerung früher gewann als die höheren, bedeutete es für das römische Reich eine Wiedergeburt des Volkes von innen heraus.

Ähnliche Menschen lernt man in der christlichen Literatur dieser Periode mehrfach kennen. Wer nach Geist und Witz verlangt, wird dort kaum einen oder zwei Schriftsteller finden, die ihn befriedigen, und wem die gute Form bei einer schriftlichen Äußerung das Wesentliche ist, wird im dritten Jahrhundert nicht vielen Christen begegnen, die ihm genügen. Wer aber dafür Augen hat, zu sehen, wie sich das Christentum in einfachen Persönlichkeiten widerspiegelt und ihnen eine Würde und eine Kraft verleiht, die weit über ihre geistige Bedeutung hinausgeht, kann an der altchristlichen Literatur viele Freude erleben.

Cyprian.

Ein Bischof des neuen Typus ist Cyprian von Karthago.

Cyprianus Thascius[1]) stammte aus einer reichen Familie in Karthago. Ein großes Hauswesen umgab ihn, seine Gärten werden mehrfach erwähnt[2]). Er hatte seine Freunde unter den Leuten des höchsten Standes und Ranges, die ihm ihre Freundschaft erhielten, nachdem er längst Christ und Bischof geworden war[3]). Von seinen Familienverhältnissen ist nirgends die Rede; es scheint, daß er ohne Anhang war, entweder ehelos oder verwitwet und ohne Kinder. Bis er Christ wurde, war er ein angesehener Lehrer der Rhetorik[4]). Mehr als diese kurzen Notizen können wir über seine vorchristliche Lebenszeit nicht geben. Wir wissen nicht einmal, wie alt er war, als er zum Christen-

1) *Cyprianus qui et Thascius* nennt er sich ep. 66. — In seinem Todesurteil wird er *Thascius Cyprianus* genannt (Acta Cypriani 4). — Hieronymus De vir. inl. 67 spricht von seinem *cognomentum Caecilius*. — In einer öffentlichen Bekanntmachung, die er selbst ep. 66, 4 zitiert, wird er *Caecilius Cyprianus* genannt.

2) Ep. 81; Acta Cypriani 2; ad Donatum 1.

3) Pontius, Vita Cypriani 14.

4) Hieronymus De vir. inl. 67.

tum übertrat. Vermutlich stand er damals schon im mittleren Lebensalter.

Einfluß auf seine Bekehrung hatte ein älterer Presbyter Caecilius[1]) oder Caecilianus[2]). Cyprian verehrte ihn als „den Vater seines neuen Lebens" und soll sich ihm zuliebe den Beinamen Caecilius beigelegt haben[1]); als er bald darauf an seinem Sterbebette stand, übertrug ihm jener die Sorge für Frau und Kinder, was Cyprian gern übernahm. Man sieht aus dem Verhältnis zu dem Lehrer, wie ernsthaft er sich mit der neuen Weltanschauung beschäftigte, in die ihn jener einführte; er hat den Übertritt zum Christentum von Anfang an als den großen Einschnitt in seinem Leben betrachtet. Er äußerte damals, „nur dann könne Herz und Gemüt würdig werden, die Wahrheit voll zu erfassen, wenn sie die Begierde des Fleisches mit starker und reiner Hand niederhielten"[3]). Er war also über den Zusammenhang des religiösen und sittlichen Lebens völlig im klaren; man glaubt einen Schrei der Seele nach Reinheit und Würde als Untergrund dieser Worte herauszufühlen. Als er die Taufe erhielt, schenkte er einen großen Teil seines Vermögens der Gemeinde[1]); selbst seinen Grundbesitz verkaufte er nach apostolischem Beispiel. Er kaufte ihn freilich später zurück, weil er ihm in seiner Hand sicherer schien als im Besitz der Gemeinde, da die Gärten in Verfolgungszeiten leicht konfisziert werden konnten[4]).

Das Schriftchen An Donatus, das er kurz nach seiner Taufe verfaßte, läßt uns in seine Herzensverfassung einen Blick tun. Der reiche Mann redet da über die Vergänglichkeit und Unsicherheit des Reichtums so überzeugend, der Lehrer der Rhetorik spricht so wegwerfend vom öffentlichen Leben, daß man sieht, er war wirklich von ganzem Herzen auf die Seite des Christentums getreten. Man fragt sich, welche Schicksalsschläge es gewesen sein mögen, die ihn zu so harten Urteilen über die Eitelkeit und Hohlheit alles Irdischen gebracht haben: vielleicht hat er doch nur einer verbreiteten Stimmung nachgegeben, die ihn wie unzählige andere zum Christentum führte, um dort den Frieden für seine Seele zu suchen. Die Welt ist alt geworden, meint er[5]), sie steht nicht mehr in voller Jugendkraft. Der Winter spendet nicht den reichlichen Regen zur Ernährung der Saaten, der Sommer nicht dieselbe Hitze wie früher, die Felder lachen nicht wie sonst im Frühling, und der Herbst zeitigt nicht die alte Menge von Früchten. Der Erdboden hat sich erschöpft. Der Marmor ist im Gebirge spärlich geworden, Gold und Silber nicht minder.

---

[1]) Hieronymus De vir. inl. 67. [2]) So Pontius 4. [3]) Pontius 2.
[4]) Pontius 15. [5]) Ad Demetrianum 3.

Handel und Wandel seien zurückgegangen. Man sieht weniger Bauern auf den Feldern, weniger Schiffer auf der See, weniger Soldaten im Lager. Vor allem ist ein Rückgang in der Sittlichkeit festzustellen. Auf dem Forum vermißt man Redlichkeit und Gerechtigkeit, in den Freundschaften der Gegenwart fehlte die rechte Harmonie, die Künste ständen nicht mehr auf der alten Höhe, die ganze Gesellschaft sei verdorben. Die Welt gehe sichtlich ihrem Untergang entgegen. Die öffentlichen Kalamitäten gaben ihm neue Beweise für seine Auffassung an die Hand. Krieg, Hungersnot, Erdbeben und Pest sollen ja die Vorboten des Endes sein[1]). Die Erfolge eines ruhmreichen Episkopats konnten ihm seine Weltanschauung nicht rauben. Als ihm seine Unternehmungen von der Hand gingen und er unter schwierigsten Verhältnissen nicht aufhörte, Herr der Situation zu bleiben, verließ ihn sein Pessimismus nicht. Bald gaben die Verfolgungen, bald die Häresie seiner Erwartung neue Nahrung[2]): er glaubte immer, zu den Letzten zu gehören, die diese Erde trägt. Es ist nicht die inbrünstige Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn, welche die erste Generation der Christen beseelte, die sie tröstete und zusammenhielt und ihr eine gewaltige Aktivität verlieh; es ist die Müdigkeit der sterbenden Antike, eine Stimmung, welche die Besten und die Weitblickenden jener Zeit beherrschte, und durch die Reminiszenzen an die urchristliche Hoffnung, wie sie in den Christengemeinden noch lebendig waren, neue Nahrung erhielt.

Sollte übrigens Cyprian wirklich geglaubt haben, als Christ ein Leben führen zu können, das ganz der Pflege seiner Seele in Gebet und Lektüre der Heiligen Schrift gewidmet wäre, so hätte er bald eingesehen, daß er sich getäuscht hatte. Er wurde sehr früh zum Presbyter ernannt und war etwa zwei Jahre nach seinem Übertritt zum Christentum Bischof von Karthago, wahrscheinlich im Jahre 248. Erst die karthagische Gemeinde hat ihn zu einem Amt gebracht, das seine vielseitigen Kräfte zur Entfaltung brachte und seine großen Gaben ans Licht stellte. Seine Tätigkeit als Redner und Lehrer setzte er fort vor dem Auditorium der Christengemeinde; dazu bekam er die Leitung der bedeutenden Gemeinde in die Hand, und durfte sie und die christliche Provinz Afrika durch schwierige Zeiten hindurchführen. Sein Avancement ist so schnell erfolgt, daß man auf eine Vermutung geführt wird, die ihn von einer neuen Seite zeigen würde: man fragt sich, ob Cyprian diese Entwicklung vorausgesehen hat und ob vielleicht bei seinem Eintritt in die Gemeinde schon die Erwartung des Episkopats mitgesprochen hat. Da wir die näheren Umstände

[1]) De mortalitate 2. [2]) De unitate 16.

nicht kennen, unter denen er auf den bischöflichen Stuhl gelangte, läßt sich weder für noch gegen die Vermutung etwas sagen, und noch weniger kann man Cyprian einen Vorwurf daraus machen, der ebenfalls nur aus einer genauen Kenntnis der Situation erhoben werden könnte. Jedenfalls war er für das Bischofsamt geeignet wie wenige, nicht nur durch seinen Reichtum, noch mehr durch seine überlegene Klugheit und durch seine Fähigkeit, mit Wort und Tat die Menge zu leiten; es wäre nur natürlich, wenn er selbst schon vorher davon ein Bewußtsein gehabt hätte. Man erstaunt, wie schnell er sich in seinen neuen Beruf hineinfand. Als Bischof, und schon als Presbyter, hatte er die Pflicht zu predigen[1]), und er hat sie alsbald übernommen. Seine Art, zu reden, können wir uns durch seine Briefe und Traktate vorstellen: sie haben seine Zeitgenossen und die späteren Generationen entzückt, so daß man seine Schriften fast neben die Heiligen Schriften stellte[2]). Daß ihm bei der Predigt sein früherer Beruf als Rhetor wesentlich zustatten kam, liegt auf der Hand; aber es überrascht, wie völlig er sich in die Heilige Schrift hineingearbeitet und sich die Traditionen des Christentums zu eigen gemacht hat. Man merkt ihm kaum irgendwo Unvollkommenheit und Unsicherheit an. Er muß sich alles in der kurzen Zeit nach seiner Bekehrung angeeignet haben. Seine älteste Schrift, An Donatus, enthält noch kein einziges Schriftzitat, die späteren strotzen von treffend angeführten Bibelstellen. Wie er arbeitete, sehen wir an seinen großen Exzerptensammlungen, den Testimonien. Er hat die Heilige Schrift nach allen den Gesichtspunkten durchforscht, die etwa ihre Zitierung wünschenswert machen könnten; die Stellen sind unter Stichworten gesammelt, so daß er seinen Schatz stets zur Hand hatte; und er hat ihn bei jeder Gelegenheit eifrig gebraucht. Andrerseits kommt in seinen zahlreichen Briefen und Traktaten kein anderes Zitat vor, als aus den Heiligen Schriften, obwohl gerade Cyprian eine gute Literaturkenntnis besessen haben wird, und viele seiner christlichen Zuhörer es gewiß gern gesehen hätten, wenn er ihnen gelegentlich seine weltliche Bildung gezeigt hätte. Es schien ihm eines christlichen Bischofs unwürdig zu sein, sich mit weltlichen Lappen herauszuputzen. Wie seine vorchristliche Zeit abgeschlossen hinter ihm lag, so suchte er seinen Stil nach christlichen Mustern umzugestalten. Es ist nicht schwer, seine Vorbilder zu finden. In seinen ältesten Schriften, die

---

[1]) S. unten Exkurs 40.

[2]) In dem sogenannten Mommsenschen Verzeichnis sind außer den Büchern des Alten und Neuen Testaments die Schriften Cyprians verzeichnet und nur diese. Ausgabe in Preuschens Analecta, 2. Aufl., 2. Teil, S. 36ff.

er als Bischof verfaßte, ist der Einfluß der Lektüre Tertullians mit Händen zu greifen. Er war sein schriftstellerisches Ideal. Es wird sich auf diese Zeit beziehen, was Hieronymus[1]) noch durch mündliche Überlieferung gehört hatte, daß Cyprian täglich in Tertullians Büchern gelesen habe und jeden Morgen den Sklaven mit der Anweisung, den „Lehrer zu holen", in seine Bibliothek geschickt hätte[2]). Und doch beruft er sich auf Tertullian niemals, soweit ich sehe, er nennt nicht einmal seinen Namen. Der große Landsmann hat ihm als Christ und als Schriftsteller ebensosehr imponiert, wie er ihn als Häretiker abgestoßen hat.

Cyprian hatte kaum Zeit, sich in die Pflichten seines Amtes einzuleben, als die Verfolgung des Decius begann. Im Winter 249/50 erschien das kaiserliche Edikt, das den Christen zu opfern befahl[3]). In allen Provinzen richteten die Behörden ihr Augenmerk in erster Linie auf die hervorragenden Bischöfe. Am 20. Januar 250 starb Fabian von Rom als Märtyrer, Alexander von Jerusalem und Babylas von Antiochien wurden eingekerkert und starben im Gefängnis; Dionysius von Alexandrien wurde, nachdem er schon verhaftet war, nur durch einen Zufall wieder befreit und suchte ein weit entlegenes Versteck auf, um sich in Sicherheit zu bringen. Auch Cyprian wurde bald der Zielpunkt der Verfolger; das Volk verlangte stürmisch, ihn dem Löwen im Amphitheater vorzuwerfen[4]). Er war aber schon geflohen. In irgend einem Orte Afrikas, dessen Namen und Lage wir nicht kennen, hatte er sich mit seiner Begleitung, einigen Klerikern, niedergelassen, und er wurde dort nicht weiter belästigt. Man sah bei den Christen die Flucht in der Verfolgung allgemein als erlaubt an[5]), und die Verständigen urteilten, daß es zwecklos gewesen wäre, wenn sich Cyprian damals geopfert hätte[6]). Die Gemeinde hatte ihm am meisten dafür zu danken, daß er sich ihr erhielt. Er hatte sein Versteck so gewählt und seine Einrichtungen so getroffen, daß er von dort aus die Gemeinde weiter regieren konnte und alle Fäden in der Hand behielt. Er blieb in ständiger Korrespondenz mit dem Klerus in Karthago, der ihn vertrat, mit seiner Gemeinde und selbst mit auswärtigen Gemeinden. Als der römische Klerus, der nach dem Tode Fabians die Regierung der dortigen Gemeinde führte, dem karthagischen Klerus in einem Briefe andeutete, daß Cyprians Flucht in Rom manches Kopfschütteln erregt hätte,

[1]) De vir. inl. 53.
[2]) *Da magistrum.*
[3]) Über die decische Verfolgung s. oben S. 267 ff.
[4]) Ep. 59, 6; Pontius 7; ep. 20, 1.
[5]) Über die Flucht in der Verfolgung s. unten Exkurs 84.
[6]) Pontius 7.

schickte er ihnen ihren Brief zurück, indem er aus formellen Gründen seine Annahme verweigerte[1]). „Ich las noch ein anderes Schreiben, worin aber weder der Verfasser noch die Adressaten deutlich benannt sind. Da mich aber sowohl die Handschrift als der Inhalt und selbst das Papier auf die Vermutung führten, es möchte vielleicht dem echten Wortsinn etwas benommen oder daran etwas geändert sein, so ließ ich das Schreiben, wie es mir zu Händen kam, wieder zurückgehen, damit ihr selbst bestimmen und sehen mögt, ob es wirklich dasselbe ist, das ihr dem Subdiakon Crementius mir zu überbringen gegeben habt. Denn es ist gewiß kein geringes Verbrechen, wenn eine Unwahrheit oder ein Betrug den Inhalt eines kirchlichen Briefes verunziert. Seht also, damit wir ins Klare kommen, ob die Schrift und die Unterschrift die eurigen sind, und laßt mich wissen, was an der Sache ist.“ Der römische Klerus, der den unhöflichen und formlosen Brief geschrieben hatte, ist, soviel wir wissen, nicht noch einmal auf die Flucht Cyprians zurückgekommen.

Inzwischen wurde er in Karthago proskribiert. Es wurde öffentlich ausgerufen: *Si quis tenet possidet de bonis Caecili Cypriani episcopi christianorum*[2]), und sein Vermögen war der Konfiszierung anheimgefallen, was aber nicht zur Ausführung gekommen zu sein scheint. Desto schlimmer mußte die Gemeinde leiden. Wir wissen nicht, wie weit es dem jungen Bischof gelungen war, sie auf den Schlag, der sie treffen sollte, vorzubereiten, können auch nicht sagen, ob man vorher gewußt hatte, welchen Umfang die Verfolgung annehmen würde; wir kennen nur die Folgen: das Unglück brach über die Gemeinde in seiner vollen Wucht herein. Wer irgend dazu imstande war, brachte wenigstens sein Leben in Sicherheit; nach Rom kamen ganze Scharen aus der karthagischen Gemeinde. Von den Dableibenden suchte die Regierung das Opfer zu erzwingen. Unzählige Christen brachten auf dem Kapitol in Karthago das Opfer dar vor der Statue des Kaisers, unter ihnen selbst Kleriker der Gemeinde. Viele andere erkauften sich eine Bescheinigung der Behörde, daß sie geopfert hätten, und meinten, auf diesem Umweg dem Abfall zu entgehen. Wer aber ergriffen wurde und sich weigerte zu opfern, wurde ins Gefängnis geworfen, durch Hunger und Durst mürbe gemacht und schließlich mit Folterungen gepeinigt. Einige blieben standhaft bis zum Tode, andere wurden mit den frischen Wunden aufs neue ins Gefängnis geschickt; zwei Kerker in Karthago lagen voller Christen, von denen viele den Qualen erlagen, die der enge und ungesunde Aufenthalt mit sich brachte. Über ein Jahr lang währte die Verfolgung; erst im

[1]) Ep. 9, 2. [2]) Ep. 66, 4.

Anfang des Jahres 251 kehrten allmählich die Flüchtlinge zurück. Die große Menge der abgefallenen Christen dachte nicht daran, das erzwungene Opfer, das sie in ihrer Angst dargebracht hatten, als den Übertritt zum Heidentum zu betrachten. Sie hielten den Zusammenhang mit der Gemeinde fest, besuchten die Gottesdienste als Büßer und ließen es an den Zeichen der Reue nicht fehlen. Daneben bemühten sie sich, in die Kirche wieder aufgenommen zu werden, und wandten sich zu diesem Zweck an die Märtyrer und Konfessoren, die sich noch im Kerker befanden, mit der Bitte um Sündenvergebung, wie sie den Zeugen Christi nach alter Anschauung zustand. Bei den Konfessoren herrschte die mildeste Stimmung gegen die Abgefallenen und zugleich der Wunsch, von dem weitgehenden Recht, das sie so plötzlich erlangt hatten, einen ausgedehnten Gebrauch zu machen. Sie gaben Zettel aus mit dem Wortlaut: *ille communicet cum suis*, wodurch nicht nur der betreffende Christ selbst, sondern auch sein Anhang in die Gemeinschaft wieder aufgenommen sein sollte. Der Klerus der Gemeinde ordnete sich dem Beschluß der Märtyrer ohne weiteres unter und ließ jeden Gefallenen, der einen derartigen Friedensbrief brachte, zur vollen Kirchengemeinschaft zu, ohne eine weitere Bußzeit zu verlangen; selbst das öffentliche Sündenbekenntnis wurde diesen Büßern erlassen, die erst vor wenigen Wochen öffentlich ihren Glauben verleugnet hatten.

Cyprian war damit in eine schwierige Lage versetzt. In einer Frage von weitgehender Bedeutung, in der Frage der Gemeindedisziplin, die zu den wichtigsten Rechten des bischöflichen Amtes gehörte, hatte man seine Abwesenheit dazu benutzt, über seinen Kopf weg Entscheidungen zu treffen. Wahrscheinlich handelte es sich nicht nur um Dutzende, sondern um Hunderte von Gefallenen, die wieder aufgenommen waren, ohne daß er gefragt worden war. Wollte er im Sattel bleiben, so mußte er eingreifen. Es handelte sich darum, ob künftighin die Märtyrer oder der Bischof die Gemeinde von Karthago regieren sollten. Andrerseits wollten die Märtyrer vorsichtig behandelt sein; Cyprian hätte der Tradition der Kirche entgegengehandelt, wenn er ihnen das Recht der Sündenvergebung bestritten hätte. In den Märtyrern hatte sich der Geist Gottes wirksam gezeigt, als sie ihr blutiges Bekenntnis für Christus ablegten; die Vergebung, die sie spendeten, galt als eine Botschaft des Himmels. Wenn Gott durch seinen Zeugen die Sünde des Abfalls vom Glauben verziehen hatte, mußte die Aufnahme der Büßer in die Kirchengemeinschaft alsbald erfolgen. Die Wiederaufnahme schien nichts weiter als eine Formalität zu sein, ein juristischer Akt, der auf Erden ausführte,

was im Himmel beschlossen und vom Geist verkündet war. Wer daran zweifelte oder gar rüttelte, hatte den Widerspruch der gesamten Kirche zu gewärtigen. Außerdem dachte Cyprian wirklich hoch von den Leistungen der Märtyrer und zweifelte nicht, daß sie dem Himmel besonders naheständen. Er hätte sich später nicht selbst um die Märtyrerkrone beworben, wenn er anders gedacht hätte. Gelegentlich bittet er afrikanische Märtyrer, denen er Liebesgaben geschickt hatte, um ihre Fürbitte[1]), und eben während der decischen Verfolgung schrieb er an Märtyrer, die im römischen Gefängnis lagen, in dringendem Ton: „Jetzt aber noch eins, geliebteste Brüder: Gedenkt auch meiner! Mengt unter eure großen und himmlischen Gedanken einige für mich ein und laßt mich eurem Gebet empfohlen sein. Eure durch das reinste Bekenntnis so helle und durch die Märtyrerehre so ehrenvolle Stimme dringt bis zu Gott auf, und von der unterliegenden Erde hinweg, hoch sich aufschwingend, erlangt sie für sich alles, was sie begehrt, nachdem sie die Himmel geöffnet. Welch eine Bitte von euch sollte der Allgütigste nicht genehmigen."[2]) Cyprian wäre gewiß bereit gewesen, die Märtyrer seiner eigenen Gemeinde mit ähnlichen Worten zu feiern. Er war aber nicht geneigt, ihnen zuliebe die Disziplin in der Gemeinde zu untergraben. Wer es so leicht mit dem Abfall von Christus genommen hatte, trotz aller kirchlichen Ermahnungen, sollte unverkürzte Buße leisten, sonst war es um den christlichen Charakter der Gemeinde geschehen; und wenn die Märtyrer in ihrem Dünkel die Rücksichten der Disziplin beiseite gesetzt hatten, so fühlte er sich als Bischof verpflichtet, sie wiederherzustellen. Er konnte freilich nur in der vorsichtigsten Form es wagen, den Märtyrern entgegenzutreten, welche durch die Leiden, die sie täglich ertrugen, und durch ihre Milde gegen die Gefallenen zu populären Helden geworden waren. Aber sein Entschluß war von Anfang an gefaßt, und er hat ihn durchgeführt. Er erkannte den Märtyrern das Recht, Friedensbriefe auszustellen, unbedingt zu, bat sie nur, der Verantwortung bewußt zu sein, die sie mit der Ausübung des außerordentlichen Rechts auf sich genommen hätten. Sie möchten jeden Fall, in dem sie die Absolution gewährten, im einzelnen und besonderen prüfen, und sich einer präziseren Fassung bedienen, wenn sie Friedensbriefe ausstellten. Die Form *ille communicet cum suis* lasse jede beliebige Ausdehnung auf Freunde und Verwandte zu und widerspreche dem Ernst der Situation[3]). Er behandelte vielmehr den Klerus seiner Gemeinde als den schuldigen Teil. Er tadelte die Presbyter, welche die Büßer ohne weiteres in die Gemeinschaft aufgenommen hätten[4]),

[1]) Ep. 76, 7. [2]) Ep. 37, 4. [3]) Ep. 15, 3. 4. [4]) Ep. 15, 3; 16, 2. 3.

und klagte sie vor der Gemeinde an[1]). Es wäre ihre Pflicht gewesen, den Märtyrern mit guten Ratschlägen auf Grund der Heiligen Schrift zur Seite zu stehen, statt ihnen in allen Dingen zu Willen zu sein. Die Wiederaufnahme des Sünders sei ein Recht des Bischofs; darum hält er sich für befugt, die Handlung der Presbyter zu ignorieren, obwohl sie die Büßer in aller Form, unter Darreichung der Eucharistie, aufgenommen hatten; er drohte ihnen sogar mit Bestrafung und schrieb, daß er nach seiner Rückkehr die Angelegenheit der Gefallenen auf einer Synode regeln werde. Es gelang ihm, sich durch die drei Briefe nach allen Seiten in Respekt zu setzen. Man fügte sich seinen Anordnungen, wenn auch mit Seufzen und Murren. Zu einem offenen Aufstand gegen den Bischof kam es vorläufig nicht; Cyprian hatte die Zügel seiner Gemeinde wieder in der Hand.

Von dem Standpunkt, den er einmal eingenommen, ließ er sich durch nichts abdrängen. Er hatte das Glück, mit dem Klerus in Rom einverstanden zu sein in der Behandlung der Gefallenenfrage. Bei der ständigen Verbindung, die zwischen Rom und Karthago bestand, zumal in der Verfolgungszeit, wo Hunderte von Christen hinüber und herüber geflohen waren, war das ein starker Rückhalt für ihn. Auch der römische Klerus hatte beschlossen, die Gefallenen vorläufig nicht wieder aufzunehmen, sondern sie warten zu lassen bis nach der Wahl des neuen Bischofs, in die man während der Verfolgung nicht einzutreten wagte. Nur in dem Fall, daß ein Büßer in eine lebensgefährliche Krankheit verfiel, wollte man nach alter Sitte eine Ausnahme machen und den Sünder auf dem Totenbett wieder aufnehmen. Cyprian entschied in derselben Weise. Als der Sommer kam und mit der Hitze die Krankheiten und die Todesfälle sich mehrten, bestimmte er, daß ein Todkranker von einem Presbyter die Kirchengemeinschaft erhalten dürfe; im Notfall könne auch ein Diakon, der Krankenpfleger, die Handauflegung vollziehen[2]). Das war kein Nachgeben, sondern nur eine selbstverständliche Ausnahme. Als der Klerus ihm nochmals schrieb, daß die Büßer auf ihre Aufnahme drängten, blieb er dabei, daß erst nach seiner Rückkehr alles geordnet werden könne[3]). Selbst die Gefallenen schrieben mehrfach an ihn; er verbat sich den Ton, in dem sie mit ihm sprachen[4]). Und der Klerus handelte fortan in seinem Sinne. Auswärtige Kleriker, die in Karthago ihre Zuflucht gefunden, ein Presbyter und ein Diakon, hatten Verkehr mit den Gefallenen gepflogen und wurden daraufhin selbst exkommuniziert[5]).

---

1) Ep. 17. 2) Ep. 18. 3) Ep. 19.
4) Ep. 33. 5) Ep. 34, 1.

Die Märtyrer im Gefängnis gebärdeten sich inzwischen immer wilder. Die berechtigten Klagen über ihren Stolz und ihre Anmaßung, die Cyprian von Anfang an erhoben hatte[1]), schienen nutzlos zu sein. Er hatte ihnen das Beispiel des Herrn vor Augen gestellt, der demütig gewesen sei in seinem Leiden, und hatte den Klerus in Karthago aufgefordert, nachdrücklich Unterwürfigkeit zu fordern[2]), damit man sich einen Einfluß auf die Beschlüsse der Märtyrer sichere. Es war alles vergebens gewesen. Die Gefangenen waren den starken Eindrücken entgegengesetzter Art, die auf sie einstürmten, nicht gewachsen, um sich ihr seelisches Gleichgewicht zu bewahren und sich den Blick für die Verhältnisse der einzelnen und der Gemeinde nicht trüben zu lassen. Die lange Haft im ungesunden und überfüllten Gefängnis, die Wunden und Krankheiten, die unzureichende Ernährung steigerten ihre Erregung über die Massen, und die liebevolle Verehrung der Gemeinde, die Bitten der Gefallenen weckten täglich ihr Selbstgefühl. Es scheint an einem energischen Manne gefehlt zu haben, der die Führung der erregten Geister in so kritischer Situation übernahm. Der Märtyrer Lucian, der als Führer hervortrat, muß wenig Besonnenheit besessen haben. Die Korrespondenz, die sich zwischen den Gefängnissen in Rom und Karthago anspann, läßt uns tiefe Blicke tun. Zunächst war es zu ärgerlichen Streitigkeiten unter den Märtyrern in Karthago gekommen[3]), da man sich über die Frage nicht einigen konnte, wie man sich zu den Büßern stellen sollte. Dann scheint der Tod eines Paulus in Karthago zur Einigung verholfen zu haben. Er hatte im letzten Augenblick, ehe er im Gefängnis starb, Lucian zu sich gerufen, und ihm gesagt: „Wenn einige nach meinem Hinscheiden den Frieden von dir begehren, gib ihnen denselben in meinem Namen."[4]) Man kann es noch unter Umständen verstehen, wenn Lucian daraufhin sämtlichen Büßern in Karthago die göttliche Vergebung zusicherte: er handelte im Auftrage eines himmlischen Märtyrers, dessen seliges Ende er eben miterlebt hatte; er mochte sich von der bußfertigen Gesinnung der Gefallenen überzeugt haben; es ist auch nach unsern Berichten nicht unmöglich, daß er sich vorher mit dem Klerus ins Einvernehmen gesetzt hatte. Aber Lucian dehnte seine Befugnis selbst auf Rom aus. Der römische Konfessor Celerinus, der ihm von früher bekannt war, schrieb ihm von zwei römischen Frauen, Numeria und Candida[5]). Es waren wohlhabende und mildtätige Damen, die in der Verfolgung abgefallen waren[6]) und großen Wert darauf legten, nicht zu lange unter den

[1]) Ep. 13, 4. [2]) Ep. 14, 2. [3]) Ep. 13, 5; 14, 3.
[4]) Ep. 22, 2. [5]) Ep. 21. [6]) Ep. 21, 4.

Büßern zu stehen. Die interimistische Regierung der römischen Gemeinde hatte die Erledigung dieser wie aller anderen Fälle verschoben, bis ein neuer Bischof gewählt wäre; und die römischen Konfessoren und Märtyrer waren nicht imstande oder gewillt, den Presbytern entgegenzuhandeln. Darum wandte sich Celerinus im Auftrag der beiden nach Karthago. Und Lucian erfüllte nicht nur diese Bitte, sondern dehnte den Frieden, den er im Namen des Paulus spendete, auch auf alle möglichen anderen Fälle aus; Celerinus möge bestimmen, wem das Vermächtnis des Paulus zugute kommen solle. „Ich bitte dich also, Bruder, schreibt er, veranstalte, daß nicht nur jene, sondern alle, von denen du weißt, daß sie uns angehen, dort wie hier den Frieden erlangen gemäß dem Auftrag des Paulus und unsrer gegenwärtigen Verfügung, sobald der Herr seiner Kirche den Frieden schenkt, die Sache dem Bischof vorgelegt und ein Sündenbekenntnis abgelegt ist."[1])

Vom Standpunkt des Kirchenregiments kann man diesen Generalpardon für eine fremde Stadt kaum anders als Unfug bezeichnen, vom christlichen Standpunkt aus war es eine Gewissenlosigkeit, über eine beliebige Anzahl von Büßern ein freisprechendes Urteil zu fällen, von denen er noch nicht einmal den Namen wußte. Wie es scheint, steigerten die Märtyrer in Rom und Karthago durch ihre Bitten und Gewährungen gegenseitig ihre Ansprüche und ihr Selbstbewußtsein. Celerinus hatte dem Lucian schon mit dürren Worten geschrieben, daß er als Märtyrer jetzt höher stände als die Bischöfe[2]). Da konnte es nicht wundernehmen, daß die Märtyrer ihrem Bischof direkt entgegentraten und die Differenz in der Beurteilung der Gefallenen in ihrem Sinn zu erledigen suchten. Im Ton einer vorgesetzten Behörde schrieben sie, die *universi confessores* von Karthago, an Cyprian[3]), daß sie sämtlichen Gefallenen den Frieden erteilt hätten, und forderten ihn sogar auf, ihren Beschluß zur Kenntnis der übrigen Bischöfe zu bringen. Ihr Satz: „Wir wünschen, daß du mit den heiligen Märtyrern Frieden hältst", klingt wie eine Drohung, und wenn sie zum Schluß bemerkten, daß bei der Abfassung dieser ihrer Verfügung zwei karthagische Kleriker zugegen gewesen wären, ein Exorzist und ein Lektor, so sollte damit wohl Cyprian darauf aufmerksam gemacht werden, daß er ihren Beschluß nicht verheimlichen könne, da er in Karthago bekannt sei. Wie schwer muß der gebildete und reizbare Bischof mit sich gekämpft haben, als ihm dieser Zettel aus dem Gefängnis zuging. Trotzdem schrieb er in ruhigem Ton an

[1]) Ep. 22, 2.

[2]) Ep. 21, 3 in der Rezension Miodońskis (Adv. aleatores).

[3]) Ep. 23.

den Klerus von Karthago, daß nach seiner früheren Entscheidung zu verfahren sei: die Büßer könnten erst nach seiner Rückkehr aufgenommen werden[1]. In einem Brief an den römischen Klerus beklagte er sich freilich bitter über die Anmaßung seiner Konfessoren und besonders über ihren Anführer, den Lucian[2].

Der Zündstoff, der sich auf diese Weise in der christlichen Gemeinde von Karthago anhäufte, mußte durch jeden Funken zur Explosion gebracht werden. Ein Zufall führte das Schisma herbei, das schon so lange in der Luft schwebte. Cyprian hatte zwei befreundete afrikanische Bischöfe, Caldonius und Herculanus, von seinem Versteck aus nach Karthago geschickt, damit sie eine Geldsumme unter die Gemeinde verteilen sollten[3], und er hatte ihnen spezielle Anweisungen erteilt, in welcher Weise sie die Verteilung vornehmen und welche Personen sie in erster Linie bedenken sollten. Als sie sich ihres Auftrags entledigten, hatte sich ein — wie es scheint — jüngerer Mann, namens Felicissimus, den Anordnungen Cyprians widersetzt. In der Debatte, die sich entspann, hatte er sich zu respektswidrigen Äußerungen gegen Cyprian hinreißen lassen und schließlich die sinnlose Drohung ausgesprochen, daß er jeden auf ewig von der Gemeinde ausschließen werde, der zu Cyprian halte. Felicissimus muß eine Position gehabt haben, die seinem Auftreten ein gewisses Recht gab, und wir werden annehmen müssen, daß die unrechtmäßige Ordination zum Diakonen, über die Cyprian später klagt[4], schon damals an ihm vollzogen war. Als Diakon hatte er gerade bei der Verteilung von Liebesgaben mitzusprechen. Wie weit war aber die Mißstimmung gegen den abwesenden Bischof schon gestiegen, wenn man ohne seine Anregung und sogar gegen seinen Willen neue Kleriker ernannte. Denn nach Cyprians Urteil war Felicissimus eine unwürdige und zuchtlose Persönlichkeit; man hatte ihm schon früher schlimme Vergehen gegen die christliche Sittlichkeit nachgesagt, ohne sie — wie es scheint — erweisen zu können. Cyprian trug später keine Bedenken, ihn zu brandmarken als *pecuniae commissae sibi fraudator, stuprator virginum, matrimoniorum multorum depopulator atque corruptor*[5].

Auf eine derartige Provokation konnte er nicht anders antworten, als daß er Felicissimus exkommunizierte[6], und er durfte hoffen, damit die Revolte niedergeschlagen zu haben. Denn es handelte sich um einen unbedeutenden Widerstand; die Partei des Felicissimus bestand zunächst aus fünf Männern und zwei Frauen[7]. Aber sie

---

[1] Ep. 26. [2] Ep. 27. [3] Ep. 41, 1.
[4] Ep. 52, 2; 45, 4. [5] Ep. 59, 1. [6] Ep. 41, 2. [7] Ep. 42.

war im Anwachsen. Es kamen eine Menge alter und neuer Antipathien gegen Cyprian zum Vorschein, um die Gegner zu verstärken. Plötzlich stellten sich fünf Presbyter — es war die Mehrzahl des gegenwärtigen Presbyteriums — an die Spitze[1]) des Aufstandes. Bei ihnen handelte es sich um alte Rivalitäten, die noch aus der Zeit von Cyprians Bischofswahl herrührten. Sie hatten sich damals selbst um den Episkopat beworben und glaubten bessere Ansprüche auf den bischöflichen Stuhl zu besitzen als der junge Kollege, der noch vor kurzem ein heidnischer Rhetor gewesen war. Seit dem Ausbruch der Verfolgung hatten sie die Abwesenheit des Bischofs dazu benutzt, im Trüben zu fischen, und sich insgeheim allen seinen Anordnungen widersetzt. Sie hatten die Konfessoren gegen Cyprian aufgewiegelt und mit den Büßern verkehrt[2]), als wenn sie wieder volle Mitglieder der Gemeinde wären; sie waren auch die Hintermänner des Felicissimus, die ihm den Rücken stärkten und vielleicht gar zu seinem Auftreten veranlaßt hatten. Cyprian mußte sich dazu entschließen, den größten Teil seines Presbyteriums zu exkommunizieren und die Gemeinde aufzufordern, mit ihnen den Verkehr abzubrechen[3]).

Als er nun endlich im zweiten Jahre nach seiner Flucht nach Karthago zurückkehrte, hatte er mehr Gegner als Freunde in seiner Gemeinde. Die Märtyrer und Konfessoren, eben aus dem Gefängnis entlassen, grollten ihm, daß er ihren Anordnungen nicht Folge gegeben hatte. Die große Schar der Büßer sah in den Märtyrern ihre Fürsprecher und in Cyprian ihren Richter — zu den Abgefallenen gehörten aber einflußreiche Mitglieder der Gemeinde. Und schließlich das Schisma des Felicissimus.

Um seinen Standpunkt klarzustellen, veröffentliche Cyprian zunächst zwei Schriften: in *De lapsis* setzte er seine Grundsätze über die Behandlung der Gefallenen auseinander, gegen das Schisma schrieb er seinen berühmtesten Traktat *De unitate ecclesiae.* Er unterschied bei den Gefallenen zwei Gruppen, die einen, welche wirklich geopfert hatten, und die andern, die auf irgend eine Weise das Opfer umgangen hatten, sei es, daß sie sich von der Behörde eine falsche Bescheinigung über den Vollzug des Opfers erkauft hatten, oder daß sie einen befreundeten Heiden an ihrer Stelle zum Opfern geschickt hatten. Cyprian sagte mit Recht, daß die *sacrificati* oder *turificati* schwerer zu beurteilen wären als die *libellatici.* Wer das Opfer vollzogen habe, sei in eklatanter Weise öffentlich vom Christentum abgefallen; wer sich einen *libellus* verschaffte, hätte den Abfall

[1]) Ep. 43, 3. [2]) Ep. 43, 2; 59, 12. [3]) Ep. 43.

vermeiden wollen; er hätte geglaubt, genug getan zu haben, wenn er das Opfer mit eigener Hand unterließ[1]). Freilich sei auch das schon eine schwere Sünde, eine Verleugnung des Christentums, die ebenfalls von Gott bestraft werde und durch öffentliche Buße zu sühnen sei[2]); es gehe nicht an, die Umgehung der Zeugnispflicht bei der Verfolgung als erlaubt anzusehen. Für das Eingreifen der Märtyrer aber hatte er nur die schärfsten Klagen und Anklagen. „Ein neues verheerendes Unheil brach aus, und gleichsam als hätte die Wut der Verfolgung zu wenig getobt, schlich sich mit vielem andern unter dem Vorwand des Erbarmens ein neues Übel ein, voll des Betrugs, und eine Verheerung voll der schmeichelhaften Verführung. Dem Geist des Evangeliums und dem Gesetz des Herrn schnurstracks zuwider erleichtern einige verwegene Leute den Unbehutsamen die Vereinigung mit der Kirche: das ist ein ungültiger und falscher Friede, der für die einen gefährlich, für die andern von keiner Ersprießlichkeit ist; sie suchen weder in einer beharrlichen Geduld die Gesundheit noch das wahre Heilmittel in der Genugtuung. Die Buße ist dahin, und keine Rückerinnerung an das allerschwerste und boshafte Verbrechen findet hier statt"[3]) . . . „Warum nennen sie denn das Unrecht eine Wohltat? Warum das gottlose Betragen eine Gottseligkeit? Warum unterbrechen sie bei denen, welche ohne Unterlaß weinen und zum Herrn beten sollten, die Bußseufzer und täuschen sie mit einer Aufnahme in die Kirche? Sie sind den Gefallenen das, was der Hagel den Früchten, der Unstern den Bäumen, die Seuche den Herden und ein zerstörender Orkan den Schiffen ist. Sie rauben ihnen den Trost einer Hoffnung des Ewigen; sie reißen den Baum mit der Wurzel aus; sie beschleunigen mit ihrem schmeichelhaften Vortrag den Tod und werfen das Schiff auf die Steinklippe, damit es ja in den Hafen nicht einsegle . . ."[4]) „Niemand also täusche, niemand betrüge sich. Der Herr allein kann sich erbarmen, und er allein kann die wider ihn begangenen Missetaten nachsehen, welcher unsere Sünden selbst trug, welcher für uns litt, und welchen Gott für unsere Sünden dahingab. Der Mensch kann nicht größer als Gott sein, und der Knecht kann das schwere Verbrechen nicht nachsehen, nachlassen und ausstreichen, das man selbst wider den Herrn verübt hat . . . Den Herrn muß man also bitten, und ihn muß man durch die Buße besänftigen, welcher gesagt hat, er werde den auch verleugnen, der ihn verleugnet, und welcher allein alle Macht zu richten von dem Vater erhielt. Zwar glauben wir allerdings, daß die Verdienste der Glaubenszeugen und die guten Werke der Gerechten bei dem Richter sehr viel vermögen;

[1]) Ep. 55, 14. 26. [2]) De lapsis 27. [3]) De lapsis 15. [4]) De lapsis 16.

aber erst dann, wenn der Gerichtstag angebrochen und alles christliche Volk nach dem Ende der Zeiten und der Welt vor dem Richterstuhl Christi versammelt sein wird."[1])

Man muß sich klar machen, welches radikale Vorgehen mit diesen Worten eingeleitet wird. Cyprian wagt es, den Märtyrern das Recht, Friedensbriefe auszustellen, zu bestreiten. Das sei ein ungehöriges Hineinreden in das Amt des Bischofs, der allein die Buße der Gefallenen zu leiten und im Namen Gottes die Vergebung zu spenden habe. Durch ihr unzeitiges Eingreifen sei nur geschadet, nichts genützt worden. Das Recht der Märtyrer zur Fürsprache beginne erst am Tage des jüngsten Gerichts. Auf Erden habe der Bischof die Gemeinde zu richten.

Die Äußerungen des zurückgekehrten Bischofs waren weit schärfer als die aus seinem Versteck. Es mußte jedem klar sein, daß er nicht geneigt war, Konzessionen zu machen. Um seine Position zu stärken und einen Widerstand aus der Gemeinde unmöglich zu machen, hatte Cyprian die afrikanischen Bischöfe zu einem Konzil entboten, zur Erledigung der Gefallenenfrage. Die Beschlüsse der Synode erfolgten in seinem Sinne. Man entschloß sich, die Rechte der Märtyrer zu stürzen und ihre Friedensbriefe zu ignorieren. Nur wenn ein Büßer während schwerer Krankheit auf Beschluß des Kirchenregiments wieder aufgenommen worden war, wurde ihm jetzt die Kirchengemeinschaft nicht entzogen, auch wenn damals seine Aufnahme erfolgt war unter der Voraussetzung, daß er von der Krankheit nicht genesen würde[2]). Im übrigen unterschied die Synode nach Cyprians Vorschlag zwischen *libellatici* und *sacrificati*. Bei den ersteren wurde die bisherige Bußzeit für genügend befunden, so daß sie bald aufgenommen werden sollten[3]). Wer aber wirklich geopfert hatte, sollte unter den Büßern stehen bis an sein Lebensende[4]). Und auch dann sollten ihm die Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft nur gespendet werden, wenn er während dieser Zeit wirkliche Bußgesinnung gezeigt habe; wer nicht ehrlich gebüßt hatte, sollte auch auf dem Sterbebett nicht aufgenommen werden, selbst dann nicht, wenn er darum bat[5]). Die gefallenen Kleriker verloren außerdem ihr Amt, in erster Linie natürlich die Bischöfe[6]). An die Synode von Karthago war ganz Afrika gebunden, und um nach außen einen Rückhalt zu haben, teilte man die Beschlüsse dem neugewählten Bischof Kornelius von Rom mit, der ebenfalls ein Konzil abhielt und es zu einem ähnlichen Resultat führte, so daß Afrika und Italien zusammenstanden.

1) De lapsis 17. 2) Ep. 55, 13. 3) Ep. 55, 17.
4) Ep. 55, 17; 56, 2; 57, 1. 5) Ep. 55, 23. 6) Ep. 65.

Wenn Cyprian bei dieser Aktion die Absicht verfolgt hatte, die Frage der Gefallenen mit dem Ernst zu behandeln, den sie verdiente, so ist ihm das augenscheinlich gelungen. Die Friedensbriefe der Märtyrer hatten ihre Empfänger zu einer leichtfertigen Beurteilung ihres Abfalls veranlaßt und hatten dadurch die Widerstandskraft der Gemeinde gegen Eingriffe des Staates noch weiter geschwächt. Cyprian drang auf ernste Buße nach der Sünde und ist dadurch den einzelnen und der Gemeinde zum Segen geworden, so daß er allmählich in der Strenge nachlassen durfte. Als die Gemeinde von Capsa in der Byzacena bei ihm anfragte, ob man nach dreijähriger Bußzeit einige Büßer wieder aufnehmen dürfe, die im ersten Verhör standhaft geblieben und erst bei der Folterung abgefallen waren, hatte er nichts dagegen einzuwenden[1]). Und als im Mai 253 eine neue Verfolgung unter Kaiser Gallus drohte, trug eine neue karthagische Synode unter Cyprians Führung keine Bedenken, einen Generalpardon für alle reuigen Sünder zu erlassen[2]). Man glaubte sie in der langen Bußzeit soweit gebessert zu haben, daß man ihnen wieder vertrauen dürfe. Man meinte, daß sie der neuen Verfolgung standhalten würden[3]), und wollte sie nicht veranlassen, durch ein freiwilliges Martyrium die alte Schuld zu sühnen. Auch diesen letzten Schritt tat Afrika zusammen mit Italien. Man teilte den Beschluß dem Bischof Kornelius mit[4]) und dieser verfuhr in gleicher Weise; da er bald selbst ein Opfer der Verfolgung wurde, führte sein Nachfolger Lucius den Beschluß zu Ende[5]). Alles war in der besten Übereinstimmung. Cyprian konnte sagen: *Quam rem omnes omnino ubique censuimus*[5]), und er hatte Grund, mit Befriedigung auf den Streit in der Gefallenenfrage zurückzusehen. Er ließ sich dadurch nicht irre machen, daß ein Teil der *lapsi* endgültig unter die Heiden oder zu den Häretikern gegangen war[3]) und daß auch einige Märtyrer sich endgültig von der Kirche getrennt hatten, die ihre Verfügungen nicht anerkennen wollte. Noch Jahre nach der Verfolgung mußte sich Cyprian von einem anmaßenden Märtyrer Florentius Puppianus eine eingehende Kritik seines ganzen amtlichen und außeramtlichen Wirkens gefallen lassen, und er hielt es für nötig, auf die recht persönlich gefärbten Vorwürfe im einzelnen einzugehen und sie zu widerlegen[6]).

Die Synode von 251 hatte sich auch mit dem Schisma des Felicissimus beschäftigt und gleicherweise die Entscheidungen Cyprians bestätigt. Felicissimus selbst, die fünf Presbyter und ihr ganzer Anhang blieben im Kirchenbann[7]). Cyprian berichtete ausführlich nach Rom,

---

1) Ep. 56, 2. 2) Ep. 57, 1. 3) Ep. 57, 3. 4) Ep. 57.
5) Ep. 68, 5. 6) Ep. 66. 7) Ep. 59, 9.

zunächst an den Klerus, und ließ seinen Brief der dortigen Gemeinde vorlesen[1]); die karthagische Synode verfaßte ebenfalls ein Schreiben in diesem Sinne[1]); man gab sich in Afrika alle Mühe, in Italien einen Bundesgenossen für das eigene Vorgehen zu erhalten. Die Sorge war nicht unnötig, denn der Presbyter Novatus — einer von den fünf exkommunizierten Presbytern — war nach Rom gereist, um gegen Cyprian und für Felicissimus Stimmung zu machen[2]). Das Unternehmen war nicht aussichtslos, denn Kornelius war zum Bischof vermutlich nur aus dem Grunde gewählt worden, weil man von ihm ein mildes Urteil über die Gefallenen erwartete. Die Partei der Laxen in Karthago konnte also hoffen, von dem neuen römischen Bischof Unterstützung zu erhalten und ihn eventuell gegen Cyprian ausspielen zu können. Aber Kornelius scheint vorläufig mehr an der Stimme des afrikanischen Kollegen als an seinen Gegnern gelegen zu haben, und so blieb Novatus nichts anderes übrig, als mit den dortigen Schismatikern, den Novatianern, anzuknüpfen, mit denen er sich vertrug trotz aller Differenzen in der Gefallenenfrage. Er kehrte in der Begleitung einer Gesandtschaft Novatians nach Karthago zurück[2]). Man dachte in seiner Partei nicht daran nachzugeben, glaubte vielmehr, den Widerstand aufrecht erhalten zu können. Wie weit die Verbindung der Partei des Felicissimus mit den Novatianern ging, ist schwer zu sagen. Sie fanden sich zusammen durch ihren Gegensatz gegen die verbündeten Bischöfe Cyprian und Kornelius. Von Dauer konnte das Bündnis zwischen den karthagischen fünf Presbytern und Novatian nicht sein, da sie in der Hauptfrage entgegengesetzt dachten. Die Karthager waren für mildere Behandlung der Gefallenen eingetreten, während Novatian für größere Strenge war. Sie differierten von den herrschenden Grundsätzen nach verschiedenen Richtungen, konnten also kaum an eine gemeinsame Organisation denken. Die Partei des Felicissimus suchte zunächst in Afrika Boden zu gewinnen, und bei Gelegenheit der nächstjährigen Synode, am 15. Mai 252, glaubte sie soweit zu sein, daß sie sich als Gegenkirche konstituieren konnte[3]). Einer der fünf Presbyter, Fortunatus, wurde in aller Form zum Bischof von Karthago gewählt und eingesetzt[4]). Fünfundzwanzig afrikanische Bischöfe erkannten ihn an[5]). Gegner der Kirchendisziplin Cyprians waren natürlich auch in der Provinz zahlreich vorhanden, und die Partei des Felicissimus wurde der Sammelplatz für alle unzufriedenen Elemente, die meinten, daß sie benachteiligt oder zu streng behandelt

[1]) Ep. 45, 4. [2]) Ep. 50. [3]) Ep. 59, 10.
[4]) Ep. 59, 9. [5]) Ep. 59, 11.

wären. Wenn Cyprian in der Gegenpartei nur fünf Bischöfe kennt, so kommt man leicht auf den Gedanken, wie die große Differenz in den Angaben sich erklärt. Zwanzig Bischöfe von der Partei des Felicissimus werden von Cyprian nicht anerkannt gewesen sein, weil er sie abgesetzt hatte oder weil sie im Gegensatz gegen seine Kirchenpolitik ihr Amt angetreten hatten. Aus der karthagischen Gemeinde waren vor allem eine Anzahl Konfessoren der Gegenkirche beigetreten[1]). Nach dem, was vorangegangen war, kann man sich nicht darüber wundern; eher darüber, daß es nicht die Mehrzahl der Märtyrer und Konfessoren war[2]). Die Zahl der Anhänger belief sich allein in Karthago auf mehrere hundert Personen[3]).

Der „Bannerträger des Aufruhrs"[4]) war noch immer Felicissimus. Jetzt trat er an die Spitze einer Gesandtschaft und machte aufs neue den Versuch, die Sympathien der römischen Gemeinde zu gewinnen und die Anerkennung des Fortunatus als Bischof von Karthago durchzusetzen[5]). Es muß ihm anfangs gelungen sein, den Bischof Kornelius dadurch einzuschüchtern, daß er mit einer Appellation an die römische Gemeinde drohte; schließlich wurde er doch abgewiesen[6]), da die Beziehungen zwischen Cyprian und Kornelius zu fest waren, als daß sie durch die Agitation einer Gegenpartei untergraben werden konnten. Damit war das Schisma auf Afrika beschränkt und zum Austrocknen bestimmt. Cyprian glaubte noch in demselben Jahre 252 von einem Abnehmen der Bewegung berichten zu können[3]), und er öffnete die Türen seiner Kirche zur Wiederaufnahme der verlorenen Söhne[7]). Es ist kein Zweifel, daß ihm das in kurzem gelungen ist. Als die Kirche im Jahre 253 alle Gefallenen, die Buße getan hatten, wieder aufnahm, war dem Schisma des Felicissimus der Boden entzogen, auf dem es stand.

Inzwischen war die römische Gemeinde in Verhältnisse geraten, die nicht weniger schwierig waren. Der Klerus hatte seinerzeit nach dem Märtyrertode Fabians eine neue Bischofswahl nicht vornehmen wollen, um nicht das Leben eines Neugewählten unnütz zu gefährden und dem Staate einen neuen Grund zur Verfolgung zu geben; ebenso hatte man die Gefallenenfrage verschoben bis nach der Bischofswahl, so daß, als nun endlich die Verfolgung ihr Ende erreicht hatte, die Wahl unter dem Druck der Gefallenenfrage stattfand. Das Resultat war eine zwiespältige Wahl: sowohl Kornelius wie Novatian behaupteten, der rechtmäßige Bischof von Rom zu sein[8]).

---

1) De unitate ecclesiae 20ff. 2) De unitate 22. 3) Ep. 59, 15.
4) Ep. 59, 9. 5) Ep. 59, 14. 6) Ep. 59, 1. 7) Ep. 59, 16. 20 fin.
8) Über das novatianische Schisma s. oben S. 145ff.

Bei der wichtigen Wahlhandlung der nächstbefreundeten Metropole war die Kirche Afrikas durch zwei Bischöfe vertreten gewesen[1]), und von ihrem Bericht machte Cyprian sein Verhalten abhängig. Man darf voraussetzen, daß ihm der philosophisch gebildete Novatian, der zugleich ein guter Schriftsteller war, sympathischer war als Kornelius, für den seine Briefe nicht das günstigste Zeugnis ablegen. Jedenfalls kannte er Novatian und hatte ihn schätzen gelernt; die Strenge, die jener forderte, war in seinen Augen nur eine Empfehlung; hat er doch selbst in allen Angelegenheiten die schärfere Disziplin befürwortet. Es ist daher verständlich, daß Cyprian es bis zum letzten möglichen Augenblick hinausschob, in dieser Frage Stellung zu nehmen, zumal gerade auf seine Entscheidung so viel ankam. Eine politische Erwägung kam hinzu, die zu möglichst behutsamem Vorgehen aufforderte. Wenn Kornelius dem Drängen des Novatus nachgegeben und Miene gemacht hätte, sich mit dem Schisma des Felicissimus in Karthago zu verbinden, dann war Cyprian fast dazu genötigt, sich auf die Seite Novatians in Rom zu stellen und dessen Anerkennung in Afrika durchzusetzen. Er hat trotzdem seine Entscheidung in dieser wichtigen Frage nicht von persönlichen Sympathien und von kirchenpolitischen Gesichtspunkten abhängig gemacht, sondern allein von der Rechtsfrage. Nachdem er von der zwiespältigen Wahl gehört hatte, hatte er sich zunächst mit keinem der beiden Gewählten in Beziehung gesetzt, sondern mit dem römischen Klerus korrespondiert[2]). Als aber der Bericht der afrikanischen Gesandtschaft eingelaufen war, die sich für Kornelius aussprach[3]), war für ihn die Frage entschieden. Die Momente einer persönlichen Wertschätzung mußten schweigen. Mit keinem Wort deutet er es in den vielen Briefen, die dieser Angelegenheit gewidmet sind, an, daß er Novatian für den würdigsten Anwärter auf den Stuhl Petri gehalten habe. Nachdem er erfahren hatte, daß Kornelius den Anforderungen entsprach, die an einen bischöflichen Kandidaten zu stellen waren, daß er ordnungsmäßig gewählt und in aller Form geweiht sei, und daß Novatian erst nachher als Gegenbischof sich hatte wählen und weihen lassen, war auch seine Stellung korrekt, und er stellte ein freundschaftlich-kollegiales Verhältnis mit Kornelius her, wie es der Tradition ihrer beiden Kirchen entsprach. Er tat es nicht ohne Überwindung, denn er mußte um Entschuldigung bitten, daß er im Anfang gezögert hatte[4]). Aber was er tat, tat er ganz. Er schrieb an alle Kirchen in Afrika, Numidien und Mauretanien, daß Kornelius der römische Bischof sei[5]). Er stand also unbedingt auf seiner Seite

[1]) Ep. 44, 1. [2]) Ep. 48, 1. [3]) Ep. 44, 3. [4]) Ep. 48. [5]) Ep. 48, 3.

und legte mit Bewußtsein seinen großen persönlichen und amtlichen Einfluß für ihn in die Wagschale; er hat auch wohl am meisten dazu beigetragen, die Sache Novatians unmöglich zu machen. Wenn Novatian die Idealisten und die Märtyrer auf seiner Seite hatte, so trat ihm in Cyprian ein Vertreter des Episkopats entgegen, der den Verwaltungsapparat der Kirche gebrauchte, um seiner Meinung Nachdruck zu verschaffen. Novatian war für ihn fortan nur der Schismatiker, der Feind der Kirche, dessen Einfluß abzuwehren er verpflichtet war.

Alsbald nach der Wahl langte eine Gesandtschaft Novatians in Karthago an. Sie bestand aus einem Presbyter, einem Diakonen und zwei Laien, überbrachte einen Brief von Novatian selbst und sollte den Bericht ergänzen durch mündliche Mitteilungen. Cyprian wies die Boten ab, ohne sie zu empfangen[1]), konnte freilich nicht hindern, daß sie in Afrika ihre Bemühungen fortsetzten und mit ihrem Wühlen gegen Kornelius nunmehr auch gegen ihn selbst Stimmung machten[2]). Er gab ihnen die Antwort, indem er seinerseits auf den römischen Anhang Novatians einzuwirken suchte: er schrieb an die Konfessoren[3]) und hatte den Erfolg, daß ein Teil von ihnen wenigstens nachträglich auf die Seite des Kornelius trat[4]). Novatian aber gab seine Werbungen um die Freundschaft Afrikas nicht auf; er wußte wohl, wieviel auf die Stellungnahme der nächstbefreundeten Provinzialkirche ankam; und wenn er nicht den Bischof von Karthago zu gewinnen vermochte, so doch vielleicht die anderen Afrikaner. Wenige Monate später kam eine neue Gesandtschaft, deren fünf Mitglieder zu den besten Kräften der Novatianer gehörten. Einer der Bischöfe, die Novatian geweiht hatten, Euaristus, war unter ihnen, um die korrekte Wahl und Weihe zu bekunden, ferner ein Konfessor, Nicostratus[5]), der die Gründe seiner Gruppe für Novatian darlegen sollte. Es konnte nicht ausbleiben, daß in Karthago Sympathien für Novatian entstanden. Außerdem schrieb Novatian persönlich an viele afrikanische Bischöfe[6]), und bald glaubte er Boden genug unter den Füßen zu haben, um eine Filiale seiner Gegenkirche in Karthago zu gründen. Der Presbyter Maximus, ebenfalls ein Mitglied der Gesandtschaft, wurde ihr Bischof[7]). So war in der karthagischen Kirche ein zweiter Herd von Mißvergnügten entstanden.

Das Jahr 251 hatte Cyprian zwei Gegenbischöfe verschafft, einen Karthager und einen Römer. Beide nahmen das Recht ihrer Existenz daher, daß sie der Bußpraxis der Kirche widersprachen. Den einen

1) Ep. 44, 1. 2) Ep. 44, 3. 3) Ep. 46. 4) Ep. 49.
5) Ep. 50. 6) Ep. 55, 2. 7) Ep. 59, 9.

war sie zu streng, und den andern zu milde. Gefährlicher war die strenge Partei, die der Novatianer. Cyprian wird alles getan haben, was in seiner Hand stand, um die Ausdehnung des Schismas in Rom und in Afrika zu beschränken. Am wirksamsten konnte das geschehen, wenn man dem Auftreten Novatians den Grund dadurch nahm, daß man die Gefallenen so streng behandelte, wie jener es gewünscht hatte. In der Tat hat man damals in Afrika so gut wie in Rom die Gefallenen von der Kirche ausgeschlossen bis zu ihrem Tode, und die einzige Differenz mit Novatian blieb die Behandlung der *libellatici*, die man wieder aufnahm, während Novatian sie ebenfalls ausschließen wollte. War das ein Unterschied, der ein Schisma wert war? Die Entscheidung entsprach, wie wir oben sahen[1]), den Grundsätzen Cyprians; die römische Synode, die unter Kornelius tagte, hatte dieselben Leitsätze aufgestellt. Und es ist zu vermuten, daß Cyprian die Römer veranlaßt hatte, diese Haltung einzunehmen. Kornelius mag viele Hoffnungen, die auf seine Bischofswahl gesetzt waren, vernichtet haben, aber einer größeren Wirksamkeit Novatians war damit der Boden entzogen.

Die feste Freundschaft mit Rom war mehr als einmal die Basis der Regierung Cyprians gewesen. Der Ton, in dem er mit den römischen Bischöfen sprach, war der eines gleichgestellten Kollegen. Das große Ansehen, das der römische Stuhl als der Sitz des Apostel Petrus für sich in Anspruch nahm, hinderte nicht, daß die beiden ersten Kirchenmänner der lateinischen Provinzen auf gleichem Fuße miteinander verkehrten. In den Briefen Cyprians nach Rom kommt nicht selten seine persönliche Überlegenheit zum Ausdruck. An Kornelius schreibt er in einem väterlichen Ton, wie ihn ein erfahrener Geistlicher dem unerfahrenen gegenüber gebraucht, obwohl auch Kornelius ein älterer Mann gewesen zu sein scheint, und Cyprian selbst erst vier Jahre Bischof war. Wenn er ihm einen Beschluß seiner Provinzialsynode mitteilt, so verfolgt er damit den Zweck, ihn zu gleichem Vorgehen zu veranlassen. Kornelius und sein Nachfolger Lucius sind auch wirklich dem afrikanischen Beispiel gefolgt. Mit Stephanus von Rom verfuhr er in derselben Weise. Als dieser einen spanischen Bischof begünstigte, obwohl jener ein *libellaticus* geworden war und deswegen bereits einen Nachfolger erhalten hatte, trat ihm Cyprian unbekümmert entgegen und erklärte durch den Mund seiner Synode jenen Bischof für abgesetzt[2]). Er tat das ohne Schärfe, im Bewußtsein, Recht zu haben, und in der Annahme, daß Stephanus ungenügend und einseitig unterrichtet ist.

[1]) S. oben S. 399 f. [2]) Ep. 67.

Um eine ähnliche Angelegenheit handelte es sich im Jahre 254 in Arles[1]). Der dortige Bischof Marcianus war den Novatianern beigetreten; die übrigen Bischöfe getrauten sich nicht, etwas gegen ihn zu unternehmen, und wandten sich durch Faustinus von Lyon an Stephanus und an Cyprian um Hilfe. Cyprian riet darauf Stephanus, er möge die Gemeinde in Arles auffordern, Marcian seines Amtes zu entheben und dann den gallischen Bischöfen seine Absetzung mitzuteilen. Er hielt also den Bischof von Rom für zuständig, in Gallien einzugreifen, weil er der nächstbenachbarte Metropolit war, und er traute ihm die Autorität zu, durch ein bloßes Schreiben den Bischof einer fremden Gemeinde abzusetzen. Aber die Art, wie er sich aussprach, war für Stephanus nicht eben schmeichelhaft. Die Aufforderung war in einem sehr bestimmten Ton gehalten, wie ein erfahrener Bischof einen Neuling anredet, der an die Pflichten seines Amtes erinnert werden muß. Es könnte wohl sein, daß Stephanus hierdurch zu seiner schroffen Haltung im Ketzertaufstreit veranlaßt worden wäre.

Der Ketzertaufstreit[2]) ergab sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Tatsache, daß die beiden das Abendland beherrschenden Provinzen eine verschiedene Praxis bei der Aufnahme der Schismatiker befolgten. In eine schwierige Lage konnte dabei nur Afrika geraten, da sich Rom des Rufes erfreute, mit seiner Tradition auf Petrus und Paulus zurückzugehen, so daß ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit der römischen Ordnungen unmöglich schien. Es ist anzunehmen, daß Cyprian schon, als er die ersten Anfragen aus seinen Provinzen wegen der Ketzertaufe erhielt, sich die Eventualität vor Augen gestellt hat, mit Rom in Konflikt zu geraten. Bei der nahen Verbindung zwischen Afrika und Ialien war es fast ausgeschlossen, daß eine Frage der Tradition verhandelt wurde, ohne daß die Nachbarprovinz davon erfuhr. Cyprian war aber von dem Recht der afrikanischen Sitte überzeugt; er wollte die Taufe der Ketzer nicht anerkennen; und wenn Rom auf seine Überlieferung pochte, so meinte er, der Tradition die Wahrheit gegenüberstellen zu können. Und er hat den Kampf durchgeführt trotz der ungünstigen Umstände, unter denen er ihn aufnehmen mußte. Zunächst verstand er es, die Zweifel und Uneinigkeiten in den Reihen seiner afrikanischen Bischöfe verschwinden zu lassen. Als Stephanus einen Druck auf Afrika auszuüben versuchte, stellte er ihm im Septemberkonzil 256 das einmütige Votum seiner Provinzen entgegen. In der Kirche Afrikas war eine Einheit, wie sie damals, als die Provinzialverfassung überall noch in den Anfängen stand,

[1]) Ep. 68. [2]) Über den Ketzertaufstreit s. oben S. 220ff.

gewiß selten war. Es war eine große Demonstration, als die siebenundachtzig Bischöfe, einer nach dem andern, Cyprians Gedanken mit Cyprians Worten aussprachen, und wir wissen leider nicht, wie lange und energisch vorher exerziert worden ist, um dies Paradestück zustande zu bringen. Es hat seinen Eindruck nicht verfehlt. Da Stephanus auf seiner Forderung beharrte, brach er die Beziehungen zu Afrika ab. Cyprian hatte das Odium des Friedensbruchs seinem Gegner zugeschoben.

Der römische Bann bedeutete für Cyprian nicht das Ende, sondern den Anfang des Kampfes. Er suchte nach auswärtigen Bundesgenossen, und wir wissen wenigstens von einem Fall, daß er damit Glück hatte. Firmilian von Cäsarea-Kappadozien[1]) bestätigt ihm in einem langen Schreiben, daß die Kirchen Kleinasiens mit Afrika übereinstimmten; für das Vorgehen des Stephanus hatte er nur Worte der Entrüstung. Wie mag Cyprian sich gefreut haben, als er in der Antwort des kappadozischen Metropoliten seine eigenen Argumente gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe Punkt für Punkt aufmarschieren sah.

Wo man sich nicht auf seine Seite stellen konnte, empfand man doch den Streit zwischen den beiden größten Kirchen des Abendlandes als ein beklagenswertes Ereignis. Selbst unter den Anhängern der römischen Praxis wußte Cyprian sich Sympathien zu erwerben und sie zu einem Vorgehen gegen Rom zu veranlassen. Es wird doch wohl auf seine Einwirkung zurückgehen, wenn sich der Rom am nächsten stehende Metropolit, Dionysius von Alexandrien, um die Beilegung des Streites bemühte[2]). Denn die Bemühungen wurden in Cyprians Interesse unternommen. Da sie Erfolg hatten, kann man von einem Siege Cyprians sprechen: der Streit mit Rom, den er nicht gewollt hatte, endete für ihn mit einem Triumph. Die Geschichte der afrikanischen Kirche in den folgenden Jahrhunderten hat freilich gezeigt, daß es besser gewesen wäre, wenn sie damals unter Cyprians Führung ihre Praxis mit der römischen ausgeglichen hätte; aus ihrer Sonderstellung sind ihr später schwere Krisen erwachsen. Das war damals nicht vorauszusehen. Vorläufig war es der Gewandtheit Cyprians gelungen, in einer Frage der Tradition einem selbstbewußten römischen Bischof entgegenzutreten und einen schon vollzogenen Bruch hinterher zu heilen, ohne selbst nur einen Schritt von der Position zurückzuweichen, die er von Anfang an eingenommen hatte.

Während seines ganzen Episkopats mußte Cyprian darauf gefaßt sein, sein Leben für die Gemeinde zu lassen, sobald der Staat ein neues

[1]) Ep. 75. [2]) Eusebius h. e. 7, 2ff.

allgemeines Opfergebot erließ, oder sobald nur das Volk von Karthago zu einer Christenhetze fortgerissen wurde, wie sie damals häufig vorkam. Als unter dem Kaiser Gallus im Sommer 253 eine neue Verfolgung bevorzustehen schien, forderte wieder das Volk im Amphitheater Cyprian mit lautem Geschrei vor den Löwen[1]). Der Bischof traf seine Maßregeln, damit der herannahende Sturm seine Gemeinde nicht wieder überrasche, wie zur Zeit des Decius. Er glaubte damals wirklich, daß der Untergang der Welt und die Ankunft der Antichristen vor der Tür stehe[2]). Aber die Sturmzeichen trogen: nur die römische Gemeinde hatte unter Gallus zu leiden, die Provinzen blieben verschont.

Vier Jahre später wurde es Ernst. Die Kaiser Valerian und Gallienus erließen einen allgemeinen Befehl zu opfern, der speziell auf die Bischöfe und Presbyter Bezug nahm[3]). Cyprian war entschlossen, diesmal der Verfolgung standzuhalten, und er wurde als erster von ihr betroffen[4]). Er hätte so gut wie früher sich durch rechtzeitige Flucht in Sicherheit bringen können, aber er war gewillt, seinem ruhmreichen Episkopat jenen glorreichen Abschluß zu geben, wie er keinem andern Menschen als dem Christen erreichbar war. Es war ihm nicht genug, in den Annalen und in dem lebendigen Gedächtnis seiner Gemeinde als ein kluger und erfolgreicher Bischof fortzuleben: er wollte seinen Namen unter die Heiligen stellen, als erster bischöflicher Märtyrer von Karthago ihr Patron auch in der Zukunft bleiben[5]).

Als das Reskript in Karthago angekommen war, am 30. August 257, ließ der Prokonsul Aspasius Paternus den Bischof Cyprian holen und in seinem Amtszimmer entwickelte sich folgendes Gespräch. Der Prokonsul teilte den kaiserlichen Befehl mit, daß alle Christen opfern sollten[6]), und fragte ihn nach seinem Namen. Cyprian antwortete: „Ich bin ein Christ und ein Bischof" und wies darauf hin, daß seine Religion ihm das Opfer verbiete. Der Prokonsul fragte noch einmal, ob er auf seiner Weigerung beharre; als Cyprian dies bejahte, wurde ihm mitgeteilt, daß er als Verbannter nach Curubis zu gehen habe. Paternus erkundigte sich ferner nach den Namen der Presbyter, da diese in der kaiserlichen Verfügung ebenfalls besonders erwähnt wären; Cyprian weigerte sich, sie zu nennen, indem er sich auf Gesetze gegen Angebereien berief, und der Prokonsul gebrauchte keine Zwangsmittel, um eine Angabe zu erhalten. Zum Schluß teilte er

---

1) Ep. 59, 6. 2) Ep. 58, 1.
3) Über die valerianische Verfolgung s. oben S. 282ff.
4) Ep. 77, 2; 78, 1. 5) Pontius 19. 6) Acta Cypriani 1.

den letzten Inhalt des Reskriptes mit, wonach alle Versammlungen und der Besuch der Zömeterien verboten seien; auf die Übertretung stehe Todesstrafe; offenbar sollte der Bischof seine Gemeinde warnen, damit die Verfolgung möglichst unblutig verlaufe. Dann wurde Cyprian an den Ort seiner Relegation befördert. Die Verhandlung liegt uns im Wortlaut vor in den *Acta proconsularia*, welche alle näheren Umstände des Martyriums überliefern. Cyprian mag Sorge getragen haben, daß die richtige Hand die Aufzeichnung besorgte; er wird es selbst gewesen sein, der den Wortlaut seiner Verhandlung mit dem Prokonsul wiedergab, weil er Wert auf sie legte. Und sie ist wirklich bemerkenswert. Der erste Beamte der Provinz und der Bischof der christlichen Kirche treten sich in der Rolle des Richters und des Angeklagten gegenüber als zwei vornehme Männer, die sich gleichstehen und einander hochschätzen. Jeder erfüllt seine Pflicht, die ihm sein Amt vorschreibt, und der Prokonsul zeigt sein persönliches Bedauern über das Urteil, das er im Namen der Kaiser sprechen muß, dadurch, daß er sich seiner Aufgabe in freundlichster Form erledigt.

Das Städtchen Curubis, wohin Cyprian relegiert wurde, war, wie der Biograph Cyprians klagt, ein „häßlicher Ort, von schmutzigem Aussehen, ohne gesundes Wasser, ohne hübsches Grün, ohne die Nähe der Küste, mit Wäldern voll mächtiger Felsen, in den unwirtlichen Schlünden einer ganz verlassenen Einöde, an einer unzugänglichen Stelle der Welt" gelegen[1]). Es ist also nicht identisch mit der Küstenstadt gleichen Namens in der Nähe von Karthago, sondern im Innern des Landes zu suchen. Einige Männer aus seiner nächsten Umgebung hatten ihn begleiten dürfen, unter ihnen sein späterer Biograph, der Diakon Pontius. Die Bevölkerung des Städtchens war den Verbannten freundlich gesinnt, und häufige Besuche aus Karthago sorgten für Abwechslung in dem entbehrungsreichen Leben, das Cyprian von Anfang an als den Übergang zum Martyrium ansah. Er war kaum dort angekommen, als er von seiner Verurteilung zum Tode träumte, die nur um einen Tag aufgeschoben sei — man wollte später wissen, daß der Traum ihm gerade ein Jahr vor seinem Tode, am 14. September, gekommen wäre, so daß der eine Tag des Aufschubs in der Sprache des Traumes ein Jahr bedeutet hätte[2]). Er gab trotzdem die Leitung seines Geschicks nicht aus der Hand und hielt Augen und Ohren offen. Als er hörte, daß Valerian ein zweites, schärferes Reskript gegen die Christen erlassen habe, schickte er Boten nach Rom, um genaue Erkundigungen einzuziehen. Sie brachten ihm bald die Bestätigung der Gerüchte. Das Reskript des Kaisers an den Senat enthielt das Todes-

[1]) Pontius 11. [2]) Pontius 13.

urteil über alle christlichen Bischöfe, Presbyter und Diakonen; die vornehmen Christen wurden mit Verlust ihrer Stellung, Konfiszierung des Vermögens und schließlich ebenfalls mit schwersten Strafen bedroht. Der Bote konnte melden, daß der Befehl in Rom ausgeführt worden war. Der Bischof Xystus war mit vier seiner Diakonen am 6. August im Zömeterium ergriffen und enthauptet worden, und die Präfekten gaben jeder Denunziation Folge, die ihnen die Güter eines wohlhabenden Christen auslieferten. Je schlimmer die Nachricht war, um so wertvoller war es, sie in der Hand zu haben. Cyprian war instand gesetzt, die Gemeinden zu warnen und sie auf den Stoß, der ihrer wartete, vorzubereiten. Man sieht zum letztenmal die umsichtige Fürsorge des Metropoliten von Afrika in ihrer ganzen Größe. Obwohl er sich in einem abgelegenen Verbannungsort befand, hatte er seine Vorbereitungen so gut getroffen, daß er den Inhalt des kaiserlichen Reskripts vielleicht eher wußte als der Prokonsul in Karthago; jedenfalls ist er in der Lage gewesen, durch seine Mitteilung an die Gemeinden der Ausführung zuvorzukommen. Und darauf kam in diesem Augenblick alles an: die Gemeinden durften nicht überrascht werden, wenn nicht wieder ein großer Abfall entstehen sollte. Er verbreitete die Alarmnachricht nach Kräften[1]) und machte sich selbst zum Sterben bereit. Es wäre ihm noch in diesem Augenblick die Flucht möglich gewesen. Vornehme Jugendfreunde, die Heiden geblieben waren, kamen zu ihm und boten ihm ihre Häuser zum Versteck an[2]). Cyprian wird sich noch einmal alle Eventualitäten vor Augen gestellt haben. Aber geschwankt hat er nicht mehr, soviel wir wissen. Unmittelbar nachdem er die Botschaft aus Rom erhalten hatte, schrieb er: „Mit jedem Tage erwarten wir die Nachricht von der Ausführung des Reskriptes; indessen stehen wir fest im Glauben, zu allen Leiden bereit, und erwarten von der Hilfe und Gnade des Herrn die Krone des ewigen Lebens."[3]) Er begab sich selbst nach Karthago.

Der Prokonsul Paternus hatte inzwischen einen Nachfolger in Galerius Maximus erhalten, und dieser schickte von Utica aus, wo er sich gerade aufhielt, ein Militärkommando nach Karthago, um Cyprian holen zu lassen. Vielleicht war es ihm erwünscht, bei der großen Popularität, deren sich Cyprian weit über die Kreise der Gemeinde hinaus erfreute, das Todesurteil gegen ihn nicht in Karthago vollstrecken zu lassen. Gerade das aber wünschte Cyprian: er wollte inmitten seiner Gemeinde sterben. Am liebsten hätte er sich während einer Predigt auf seinem Bischofstuhl töten lassen[2]). Und er wußte

[1]) Ep. 80. [2]) Pontius 14. [3]) Ep. 80, 1.

noch einmal das Geschick nach seinen Wünschen zu lenken. Er zog sich in ein Versteck zurück, um dem Transport nach Utica auszuweichen, und wartete die Rückkehr des Prokonsuls ab; dann ließ er sich in seinen Gärten sehen und erwartete seine Verhaftung. Der Gemeinde machte er von seinen Schritten Mitteilung, um Mißdeutungen vorzubeugen[1]). Er „hoffte dort täglich, daß man zu ihm kommen sollte, sowie es ihm gezeigt worden war",[2]) und er brauchte nicht lange zu warten. Am 13. September kamen zwei hohe Beamte, der Strator officii und der Equistrator a custodiis officii, setzten Cyprian zwischen sich auf einen Wagen und brachten ihn nach dem ager Sexti bei Karthago, wo sich der Prokonsul aufhielt[3]). Galerius war krank und verschob das Gericht auf den folgenden Tag. Während der Nacht blieb Cyprian im Hause des Strator officii, im vicus Saturni, mehr ein Gast als ein Gefangener[4]); sein Wirt ließ die herbeigeeilten Freunde Cyprians an der gemeinsamen Abendmahlzeit teilnehmen[4]). Inzwischen hatte sich die Nachricht, daß Thascius verhaftet sei, schnell in der Stadt herumgesprochen. Christen und Heiden strömten in dichter Menge zum Hause des Strator; viele übernachteten dort auf der Straße. Cyprian sorgte noch persönlich dafür, daß in dem Tumult keine Unordnungen entstanden[3]).

Am andern Morgen wurde Cyprian in das Prätorium beschieden. Er machte sich früh auf den Weg, gefolgt von einer riesigen Volksmenge. Der Weg führte ihn am Stadium vorüber, was seinen Biographen zu einem Vergleich zwischen dem Glaubenskampfe Cyprians mit den öffentlichen Kämpfen in der Rennbahn veranlaßt. Als er erschöpft von dem langen Wege im Prätorium anlangte, war der Prokonsul noch nicht erschienen. Cyprian durfte in einem besonderen Zimmer warten und dort in einem bequemen Sessel Platz nehmen. Ein Soldat, der früher Christ gewesen war, bot ihm gar seine eigenen Kleider zum Wechseln an. Der Biograph meint, er hätte es nur getan, um in den Besitz der letzten Schweißtropfen des Märtyrers zu gelangen. Cyprian lehnte das Anerbieten ab: er wollte keine Handreichung von einem abgefallenen Christen annehmen.

Als der Prokonsul im Atrium Sauciolus Platz genommen hatte, ließ er Cyprian vorführen. Die Verhandlung, die jetzt folgte, trug trotz ihrer Kürze einen wesentlich anderen Charakter als jene erste unter Aspasius Paternus. Denn der neue Prokonsul zeigte sich sofort als energischen Feind der Christen. Schon in den Fragen nach Namen und Beruf, die er Cyprian vorlegte, und die dieser ebenso kurz be-

[1]) Ep. 81. [2]) Acta Cypriani 1. [3]) Acta 2. [4]) Pontius 15.

antwortete, bezeichnete er die Christen als gottlose Menschenrotte[1]), und als Cyprian die wiederholte Aufforderung zu opfern abgelehnt hatte, leitete er seinen Urteilsspruch mit einer energischen Ansprache ein, obwohl er so krank war, daß er kaum sprechen konnte: „Lange genug hast du gottlos gelebt, eine verruchte Menge von Mitverschworenen um dich her versammelt, und dich für einen Feind der römischen Gottheiten und der heiligen Gebräuche erklärt, ohne daß dich selbst die frommen und heiligsten Fürsten, die Augusti Valerian und Gallienus und der edle Cäsar Valerian für ihre Religion gewinnen konnten. Da man dich bei höchst verabscheuungswürdigen Verbrechen als Stifter und Anführer ergriffen hat, sollst du allen, welche du in deine Laster verwickelt hast, zum warnenden Beispiel dienen: mit deinem Blut soll die gute Ordnung wiederhergestellt werden."[2]) Dann verlas er von einer Tafel das Urteil: „Thascius Cyprianus soll mit dem Schwert hingerichtet werden." Cyprian nahm es mit einem „Gelobt sei Gott" in Empfang. Aus der Reihe der Christen hörte man den Ruf: „Wir wollen uns mit ihm enthaupten lassen" und alle begleiteten die Eskorte mit dem Verurteilten zum Tor des Prätoriums hinaus nach dem Richtplatz, der sich ebendort auf dem ager Sexti befand[3]).

Es war ein freier Platz, rings mit Bäumen umstanden und im Tal gelegen, wie geschaffen zum Zuschauen. Die Gemeinde stand in dichter Menge ringsum, viele waren auf die Bäume gestiegen, damit ihnen kein Moment des blutigen Schauspiels entginge. Cyprian entledigte sich seines Mantels und betete auf den Knien, sich ohne Worte in Gottes Hände befehlend. Dann zog er seine Dalmatica aus und übergab sie den Diakonen, die ihn bis hierher begleitet hatten. Im leinenen Unterkleid erwartete er den Nachrichter. Als er kam, ließ ihm Cyprian fünfundzwanzig Goldstücke aushändigen. Er verband sich mit eigener Hand die Augen; als ihm dabei die Hände versagten, halfen ihm zwei seiner Kleriker. Die Gemeinde breitete Gewänder und Taschentücher vor ihm auf die Erde, um seine Blutstropfen aufzufangen. So empfing Cyprian den Todesstreich. Man bestattete den Leichnam sogleich in der Nähe, um die Neugier der Heiden abzulenken. In der Nacht wurde er erhoben und in feierlichem Zuge mit Kerzen und Fackeln nach dem Friedhof des Prokurators Macrobius Candidianus gebracht, neben den Fischteichen an der Mappalischen Straße; dort in dem christlichen Zömeterium wurde er endgültig beigesetzt. Der Verfasser seiner Akten vergißt nicht hinzuzusetzen, daß der Prokonsul wenige Tage nach dem Urteil selbst vom Tode ereilt wurde[4]).

---

1) *Sacrilegae mentis homines.* Acta Cypriani 3. 2) Acta 4. 3) Acta 5.

Cyprian ist der einzige Bischof aus der Verfolgungszeit der Kirche, den wir in seiner Amtsführung genau kennen lernen, und man wird zugeben, es ist ein vortrefflicher Eindruck, den man durch ihn von der Kirche seiner Zeit erhält. Die besten und gebildetsten Männer fühlten sich vollauf befriedigt, wenn sie eine christliche Gemeinde leiten durften. Sie glaubten, daß ihr Leben erst durch das Christentum Ziel und Inhalt bekommen habe. In die Anschauungen der Kirche wußten sie sich so gänzlich einzuleben, daß sie gern ihr Leben mit dem Martyrium beschlossen. Aber auch die Kirche durfte stolz darauf sein, solche Männer wie Cyprian zu ihren Führern zu zählen. Die Züge eines römischen Beamten und eines christlichen Charakters vereinigen sich in ihm zu einem sympathischen Bilde. Er hat niemals weder sich noch seinem Amte etwas vergeben und war dabei ein edler Christ, der die Schrift kannte und anzuwenden wußte und in den Institutionen der Kirche lebte. Als ein Typus der christlichen Bischöfe jener Zeit wird er nicht gelten dürfen: er war an Bildung und als Persönlichkeit den meisten seiner Amtsgenossen überlegen; aber er darf vielleicht als das Idealbild eines Bischofs der damaligen Zeit gelten; seiner Zeit und der Nachwelt hat er dafür gegolten.

Exkurse.

36. Auswärtige Herkunft der Bischöfe. (Zu S. 7.) Es sind mehrere Fälle bekannt, daß die Bischöfe auswärtiger Herkunft waren. Alexander von Jerusalem war Bischof in Kappadozien gewesen und nur zufällig nach Jerusalem gekommen. Er wurde dort festgehalten und zum Bischof gewählt. Eusebius h. e. 6, 11, 2. — Eusebius von Laodicea-Syrien war Alexandriner. Auch er war zufällig nach Syrien gekommen und zum Bleiben genötigt worden. Eus. h. e. 7, 32, 5. — Aus Alexandrien stammte auch sein Nachfolger Anatolius. Es war ihm ebenso ergangen, wenn Eusebius sich nicht irrt: h. e. 7, 32, 6, 21. — Der Presbyter Paulinus in Antiochien wurde Bischof in Tyrus, später in Antiochien. Eus. h e. 10, 1, 1. — Aber in Cirta wurde bei der Bischofwahl nach der diokletianischen Verfolgung Silvanus von der Gemeinde abgelehnt mit den Worten: *civem nostrum volumus, ille traditor est* (Gesta apud Zenophilum 10). Und doch war Silvanus vorher Subdiakon in Cirta gewesen.

37. Bischofwahl durch die Gemeinde. (Zu S. 9.) Das *suffragium* der Gemeinde wird mehrfach als der entscheidende Faktor bei der Bischofwahl hervorgehoben, von Cyprian ep. 67, 4f. und 68, 2, von Optatus von Mileve 1, 18. — Die Gesta apud Zenophilum 10 erzählen von der Wahl des Silvanus von Cirta, daß das Volk, als sein Name genannt wurde, ausrief: *Alius fiat, exaudi Deus.* — In der Apost. Kirchenordnung 16 wird vorausgesetzt, daß die Bischofwahl den erwachsenen Männern der Gemeinde zusteht. Ist die Gemeinde so klein, daß sie weniger als 12 Männer zählt, soll sie sich an eine Nachbargemeinde wenden, die ihrerseits drei Männer zur Mitwirkung entsendet. — In den Canones Hippolyti 2 und der Ägypt. Kirchenordnung 31 (bzw. 21; Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 39) lautet zwar der Text: „Der Bischof wird aus der ganzen Gemeinde gewählt"; aber es ist wohl kein Zweifel, daß der Lateiner (bei Hauler Didaskalia S. 103) das Ursprüngliche bewahrt hat: *Episcopus ordinetur electus ab omni populo;* ebenso die Apost. Konstitutionen 8, 4, 2.

38. Demütiges Verhalten des gewählten Bischofs. (Zu S. 11.) Die oben angeführten Worte gebrauchte Cyprian bei seiner Wahl (Pontius Vita Cypriani 5); er versichert auch von Kornelius, daß er wider Willen und gezwungen den Episkopat erlangt habe (ep. 55, 8). — In dem Briefe des Klemens an Jakobus 3 wirft sich der angebliche Briefschreiber vor Petrus nieder und verbittet sich die Ehre der Kathedra, als dieser ihn zu seinem Nachfolger bestimmt. — Klemens Hom. 3, 63 fällt der neuernannte Bischof dem Apostel zu Füßen und bittet, ihn von dem Amt zu befreien, oder, wenn er es annehmen müsse, ihm wenigstens den Titel zu erlassen. „Denn ich fürchte mich, den Namen eines Vorstehers zu tragen; denn er ist voll bittern Neides und voller Gefahr." — Origenes C. Cels. 8, 75 spricht geradezu den Grundsatz aus: „Männer, die gern

herrschen, weisen wir ab; die aber aus großer Bescheidenheit die gemeinsame Fürsorge für die Kirche Gottes freiwillig nicht auf sich nehmen wollen, die zwingen wir dazu."

39. Vatername des Bischofs. (Zu S. 13.) Die selbstbewußten Märtyrer von Lyon, die den Empfehlungsbrief für den Presbyter Irenäus schrieben, reden den Bischof von Rom als Vater (*πατήρ*) an (Eus. h. e. 5, 4), ebenso in der Passio Perpetuae usw. 13: *Non tu es papa noster?* — Dionysius Alexandr. nennt seinen Vorgänger Heraklas den *μακάριος πάπας* (Eus. h. e. 7, 7, 4); sein Nachfolger Maximus heißt *πάπας* in den Amherst Papyri (edd. Grenfell u. Hunt S. 29, 3), ebenso an gleichem Ort ein Bischof Apollonius; Cyprian wird in der Adresse einiger Briefe als *papas* bezeichnet (ep. 23; 36); Lucian der Märtyrer nennt den Bischof Anthimus von Nikomedien *πάπας* (Chron. pasch. a. 303); die Synode von Arles 314 redet Silvester von Rom als *papa* an (Mansi 2, 469); Arius nennt den Bischof Alexander von Alexandrien *πάπας* (Epiphanius h. 69, 6); in den Gesta apud Zenophilum 13, 8f. wird der Bischof als *senex noster* bezeichnet. — Wenn ein Presbyter an der Spitze einer Gemeinde stand, wurde er auch als Vater angeredet; vgl. das Testament der 40 Märtyrer c. 1.

40. Das Amt des Presbyters. (Zu S. 16.) Zu den Amtspflichten des Presbyters gehörte überall die Predigt. Das Martyrium Pionii 1 rühmt den Presbyter Pionius gerade als Prediger; er selbst bezeichnet sich 4 und 19 als Lehrer. Die antiochenische Synode (Eus. h. e. 7, 30, 10) setzt Predigten bei Bischöfen und Presbytern voraus; Eus. h. e. 7, 32, 3 erwähnt Predigten des Presbyters Dorotheus in Antiochien; 7, 32, 27 solche des Presbyters Pierius in Alexandrien; Ancyra 314 c., 1 nennt ausdrücklich die Predigt eine Amtspflicht der Presbyter. Darum gehörte hervorragende Bibelkenntnis zu den selbstverständlichen Voraussetzungen des Amtes; der Presbyter Pamphilus in Caesarea wird am meisten gerühmt „wegen seines echtesten Eifers um die göttlichen Schriften" (Eus. De mart. Pal. 11, 2). — Auch in der Bußdisziplin vertrat der Presbyter den Bischof. Cyprian De lapsis 28 erzählt, daß die *sacerdotes* — es sind wahrscheinlich Presbyter gemeint — die Beichte der Christen entgegennahmen, die sich durch Sünden beschwert fühlten. Derselbe Cyprian bestimmt ep. 18, 1, daß die todkranken Büßer von einem Presbyter durch Handauflegung wieder aufgenommen werden könnten, im Notfall auch von einem Diakonen. Einen analogen Fall erzählt Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 44, 3): ein Christ, der geopfert hatte und infolgedessen aus der Gemeinde ausgeschlossen worden war, schickt, als er sein Ende nahe fühlte, einen Boten zu einem Presbyter, und dieser sendet ihm das Zeichen der Gemeinschaft, die Eucharistie. Die Synode von Elvira (vor 303) 32 beschloß, ein Büßer solle auf dem Sterbebett womöglich durch den Bischof wieder aufgenommen werden, im Notfall durch den Presbyter.

41. Weltliche Geschäfte der höheren Kleriker. (Zu S. 17.) Klemens an Jakobus 5 (Anfang der Klementinischen Homilien): „Du aber mußt untadelig leben und mit größtem Eifer alle Beschäftigungen mit dem Lebensunterhalt von dir abschütteln; du darfst kein Bürge werden und kein Advokat, noch dich in irgendeine andere Geschäftssache verwickeln lassen." — Cyprian De lapsis 6 führt als Zeichen der Verweltlichung der Kirche während der langen Friedenszeit an, daß die Bischöfe *procuratores rerum saecularium* geworden wären; sie hätten in andern Provinzen Märkte besucht, um sich zu bereichern, hätten

ihren Grundbesitz vermehrt und ihr Vermögen durch Zinsen vergrößert. — Elvira 19: Bischöfe, Presbyter und Diakonen sollen keine Märkte besuchen, wenigstens nicht in eigener Person. Wenn sie Handel treiben wollen, sollen sie es nur innerhalb der Provinz tun. — Nach einem afrikanischen Synodalbeschluß durfte ein Presbyter nicht durch Testament zur Vormundschaft bestellt werden (Cyprian ep. 1).

42. Der Diakon als Adjutant des Bischofs. (Zu S. 23.) Eleutherus war „der Diakon" des Bischofs Anicetus von Rom gewesen (Hegesippus bei Eusebius h. e. 4, 22, 3). — Cyprian war auf seiner Flucht während der decischen Verfolgung von einem Diakon begleitet (ep. 5, 2); in der Verbannung während der valerianischen Verfolgung u. a. von seinem späteren Biographen, dem Diakon Pontius (Vita Cypriani 12). — In der syrischen Vita des Gregorius Thaumaturgus (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz Bd. 11 (1894), S. 251) wird die Situation im Gottesdienst geschildert: Gregor sitzt und legt dem Volk die Schrift aus, „sein Archidiakon" steht neben ihm. — In der Passio Philippi Heracl. 7 hebt der Diakon Hermes am Anfang seines Verhörs hervor: *doctori meo* — d. h. dem Bischof — *in omnibus obsecundo.* — In den Acta Saturnini usw. 17 (der Ausgabe in Baluzius Miscellanea) stehen der Bischof Mensurius von Karthago und der Diakon Caecilianus in nächsten Beziehungen zueinander. Der Bischof trifft Anordnungen inbetreff der Märtyrer im Gefängnis und der Diakon führt sie aus. Cäcilian wird dabei *minister ejus* genannt. — Es kam auch vor, daß ein Diakon einem Presbyter attachiert war. Cyprian ep. 34, 1 erwähnt einen *Gajus Didensis presbyter* und „seinen Diakon". Es wird ein selbständiger Presbyter gewesen sein; s. oben S. 15, Anm. 4.

43. Die Exorzisten. (Zu S. 28.) Kornelius von Rom (Eus. h. e. 6, 43, 14): Novatian wurde, als er noch Heide war, durch christliche Exorzisten von einer Krankheit geheilt und dann getauft. — Cyprian schreibt ep. 69, 15: „Die Exorzisten geißeln, brennen und peinigen noch heute mit menschlichen Worten und mit göttlicher Macht den Teufel." — Eusebius De mart. Pal. 1 (der syrischen Rezension) beschreibt den Märtyrertod des Prokopius in Cäsarea. Er war Lektor und Hermeneut in Skythopolis gewesen, „und stand endlich, was mehr bedeutet als die erstgenannten Geschäfte, den Heeren des Bösen gegenüber und die Dämonen zitterten vor ihm". — Unter Diokletian wurde ein Exorzist Hermes in Bononia-Mösien Märtyrer (Martyrologium syriacum 30. Dezember). — In Syrien und Palästina sagte man statt Exorzisten: Eporzisten; vgl. Eusebius h. e. 8, 6, 9; De mart. Pal. 2; Apostol. Konstit. 8, 26.

44. Die Subdiakonen. (Zu S. 28.) Die römische Gemeinde hatte im Jahr 251 neben 7 Diakonen auch 7 Subdiakonen angestellt (Kornelius bei Eusebius h. e. 6, 43, 11). Man ließ also die Siebenzahl des Diakonats (s. oben S. 23, Anm. 10) von Anfang an auch für den Subdiakonat bestimmend sein. Harnack (Texte und Unters. Bd. II, 5, S. 100ff.) vermutete einen Zusammenhang mit den 14 Regionen Roms: je ein Diakon oder Subdiakon wäre Armenpfleger eines Stadtviertels gewesen. — Im lateinischen Westen war vielfach die griechische Bezeichnung *hypodiaconus* Brauch; vgl. Cyprian ep. 9; 29; 45, 4, den Brief des römischen Klerus (Cypr. ep. 36, 1), den der afrikanischen Märtyrer (Cypr. ep. 77, 3) und die Passio Montani usw. 9. Daneben kommt die lateinische Form *subdiaconus* vor; so der römische Klerus (Cypr. ep. 8) und Elvira 30. — In einigen Landschaften Kleinasiens und Syriens lautete der Titel des Sub-

diakons ὑπηρέτης: vgl. Neocaesarea (ca. 320) 10; Laodicea (ca. 360) 20ff., 43; Apost. Konstit. III 11, 1. 3; VI 17, 2 (das achte Buch der Konstitutionen hat dagegen den Titel ὑποδιάκονος).

45. Die Fossoren. (Zu S. 30.) Zur Zeit der decischen Verfolgung gab es noch keine Fossoren. Cyprian ermahnt ep. 12, 1 die Presbyter und Diakonen in Karthago, für die Bestattung der im Gefängnis verstorbenen Märtyrer zu sorgen; ein Presbyter Tertullus machte sich dabei besonders verdient (ep. 12, 2). — Dieselbe Mahnung zum Wetteifer in diesem Liebesdienst richtet der römische Klerus an den karthagischen (Cypr. ep. 8, 3), wieder, ohne Fossoren zu erwähnen. — In Alexandrien hatte ein Presbyter Eusebius die Sorge für das Begräbnis übernommen (Eusebius h. e. 7, 11, 24). — Wenn es in Rom im Jahre 251 Fossoren gegeben hätte, hätte Kornelius sie in seinem Brief (Eus. h. e. 6, 43, 11) ebenso erwähnen müssen wie Akoluthen, Exorzisten, Lektoren und Ostiarier. — Natürlich mag es Leute gegeben haben, welche die Arbeiten in den Zömeterien regelmäßig besorgten; die Katakomben erforderten berufsmäßige Arbeiter. Aber die Totengräber waren, wie man aus den oben angeführten Stellen schließen muß, zur Zeit des Decius noch keine Korporation und sie waren keine Kleriker. — Die Gesta apud Zenophilum, welche Ereignisse des Jahres 303 schildern, erwähnen zuerst die Fossoren und sie rechnen dieselben auch zum Klerus (13, 2).

46. Das Avancement des Presbyters zum Bischof. (Zu S. 33.) Irenaeus von Lugdunum war im Jahre 177 Presbyter (Eus. h. e. 5, 4, 2), bald darauf Bischof (Eus. 5, 5, 8). — Cyprian war Presbyter, als er Bischof wurde. — Ebenso Kornelius von Rom. — Cyprian ep. 40 ernennt den Presbyter-Märtyrer Numidicus zum Presbyter in Karthago, nimmt ihn aber für ein Episkopat in Aussicht. — Passio Montani usw. 23: Der Diakon Flavian empfiehlt in seinen letzten Worten vor dem Martyrium den Presbyter Lucian zum Bischof von Karthago. — Dionysius von Rom war ebenfalls vorher Presbyter gewesen (Eus. h. e. 7, 7, 6). — Über Philippus von Heraklea in Thrazien s. oben S. 33, Anm. 1. — Eusebius De mart. Pal. 7: ein Presbyter Silvanus wurde Bischof von Gaza. — In Alexandrien bestand der Brauch, daß die Presbyter allein das aktive und passive Wahlrecht für den Episkopat besaßen. Nach Hieronymus ep. 146, 1 hätte dieser Zustand bis zur Zeit des Heraklas und Dionysius (248—65) sich erhalten, nach alexandrinischer Tradition sogar bis auf Alexander, zur Zeit der nicänischen Synode (Eutychius Annales; Migne 111, 982). Von Maximus (265—282) ist es außerdem bekannt, daß er Presbyter gewesen war (Eus. h. e. 7, 11, 26); Achillas und Alexander, die beiden Nachfolger des Petrus von Alexandrien, waren die ältesten und tüchtigsten Mitglieder des Presbyteriums gewesen (Acta Petri Alex. bei Mai Spicil. Rom. III 679ff.) — Ancyra 314 c. 18 setzt voraus, daß ein Bischof vorher Presbyter gewesen ist; indessen kann sich dieser Beschluß auf einen bestimmten, vorliegenden Fall beziehen. — Fl. Latinus s. oben S. 32, Anm. 4. — Vgl. die im vierten und fünften Jahrhundert aufgestellten Regeln oben S. 32, Anm. 1.

47. Das Avancement des Diakonen zum Bischof. (Zu S. 33.) Eleutherus, der Diakon und Adjutant des Anicetus von Rom, wurde sein zweiter Nachfolger (Hegesippus bei Eus. h. e. 4, 22, 3). — Der Diakon Eusebius in Alexandria wurde Bischof in Laodicea-Syrien. — Im Jahre 311 wurde der Archidiakon Caecilian Bischof von Karthago. — Athanasius wurde als Diakon zum Bischof gewählt. — Vgl. auch Sardica 10 (13), oben S. 32, Anm. 1. — Die Apost. Kir-

chenordnung 22 sagt geradezu: „Denn die, welche gut und tadellos ihren Diakonendienst verwalten, erwerben sich die Hirtenstelle."

48. Die Presbyter auf den Synoden. (Zu S. 34.) Es ist ausdrücklich überliefert, daß an den Synoden, die in Sachen des Origenes tagten, Presbyter teilnahmen (Photius Bibliotheca 118). — Auf der römischen Synode im Jahre 251 waren nach Eusebius die Presbyter und Diakonen zahlreicher als die Bischöfe vertreten (h. e. 6, 43, 2). — In der Adresse von Cyprian ep. 4, einem Synodalschreiben, wird die Anwesenheit von Presbytern erwähnt. — Die *Sententiae episcoporum*, das Protokoll der karthagischen Synode vom September 256, notieren die Anwesenheit von Presbytern, Diakonen und viel Volk. — An der antiochenischen Synode gegen Paul von Samosata nahmen ebenfalls viele Presbyter und Diakonen teil (Eusebius h. e. 7, 28, 1). — In der Präsenzliste der Synode von Elvira (vor 303) werden 19 Bischöfe und 24 Presbyter aufgeführt. Die Presbyter sind nur zum kleineren Teil Begleiter ihrer Bischöfe; die meisten sind die einzigen Vertreter ihrer Gemeinden. Die Anwesenheit von Diakonen und die Öffentlichkeit der Versammlung wird nebenbei erwähnt.

49. Namen der Montanisten. (Zu S. 45.) Der übliche Name der Montanisten ist *Phryges*. Vgl. z. B. Mart. Pionii 11; Cod. Theodosianus 16, 5, 40. 59. — Aus der genaueren Bezeichnung des Montanismus als ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις, wie sie sich z. B. bei Eusebius findet (Kirchengeschichte V, 16, 1; 18, 1; VI, 20, 3), entwickelte sich das Appellativum Kataphrygier; vgl. z. B. Firmilian von Caesarea Cappadociae (Cypr. ep. 75, 7): *qui Cataphrygas appellantur;* das Muratorische Fragment Z. 84f. und Acta disp. Achatii 4: *Cataphryges.* — Montanisten heißen sie im Cod. Theod. 16, 5, 48 und Cod. Justinian. 1, 5, 20; im Cod. Theod. 16, 5, 59 *Pepuzitae;* ein gallischer Bischof im Anfang des 6. Jahrhunderts, der auf einer Orientreise von ihnen gehört hatte, nennt sie *Pepuziani* (Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. XVI (1896), S. 665).

50. Christliche Kirchen. (Zu S. 56.) Kirchengebäude werden seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ziemlich häufig erwähnt. Wenn Justin Apol. I 67 berichtet, daß am Sonntag sich alle in den Städten und auf dem Lande wohnenden Christen an einem Orte versammelten, denkt man sich als Ort des Gottesdienstes ein Gemeindehaus. — Tertullian De praescr. 42 — um das Jahr 200 — wirft den Häretikern vor, daß sie meist keine Kirchen hätten; die Katholiken müssen also in dieser Beziehung besser bestellt gewesen sein. — Im November 201 zerstörte eine Überschwemmung in Edessa „auch das Heiligtum der christlichen Kirche". Chron. Edessenum ed. Hallier S. 86. — Bei Minucius Felix 9 sagt der Heide: *per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt.* — Hippolytus in Dan. 1, 20 erwähnt ein „Gotteshaus". — Origenes De orat. 31, 5 spricht vom Ort des Gemeindegottesdienstes. — Derselbe erzählt (in Matth. comm. ser. 39), daß wegen eines Erdbebens christliche Kirchen vom Pöbel verbrannt wurden. Durch Kombination mit Cyprian ep. 75 sieht man, daß er die Verfolgung in Pontus und Kappadozien im Jahr 235 meint. — Hist. Aug. Alexander 49: Der Kaiser Severus Alexander schlichtete einen Rechtsstreit um ein Grundstück zwischen der römischen Gemeinde und den Garköchen zugunsten der Christen mit der Begründung: „es wäre besser, wenn dort irgend ein Gott verehrt würde". Ist die Anekdote gut überliefert, dann beabsichtigte die Gemeinde, auf dem Grundstück eine Kirche zu bauen. — Die Gemeinde der syrischen Didaskalia

besitzt eine Kirche; vgl. 12, S. 68ff. — Vor der Mitte des dritten Jahrhunderts wurde der ordo der Ostiarier geschaffen, der kirchliche Gebäude zur Voraussetzung hat. — Der Kaiser Gallienus gab nach dem Abschluß der Verfolgung im Jahre 260 den Christen ihre Kirchen und Begräbnisplätze zurück. Eus. h. e. 7, 13, 2. Vgl. ferner oben S. 57. — Wie leicht eine religiöse Gemeinschaft zu einem gottesdienstlichen Lokal kam, sieht man an den Therapeuten des Philo, die ein gemeinsames Heiligtum besaßen, das sie nach den Grundsätzen ihrer Sekte eingerichtet hatten; vgl. Philo ed. Mangey Bd. II, S. 476. — Die Juden hatten überall ihre Synagogen und Proseuchen.

51. Gottesdienst an den Stationstagen. (Zu S. 65.) Den Gottesdienst an den Fasttagen behandelt Petrus von Alexandrien 15 als alexandrinische Spezialität; Origenes hat in Alexandrien regelmäßig am Mittwoch und Freitag gepredigt; noch im Anfang des fünften Jahrhunderts waren diese Predigtgottesdienste dort in Gebrauch (Sokrates h. e. 5, 22, 45). — Die dreißig Traditionen der Apostel (bei Riedel, Kirchenrechtsquellen, S. 19) besprechen c. 2 die Versammlung am Sonntag, c. 3 das Beten (den Gottesdienst) am Mittwoch, c. 4 das Beten am Freitag — Aber auch Bardesanes (ed. Merx S. 54) sagt: „An einem Tage, dem Sonntag, versammeln wir uns; an den Tagen der Lektionen enthalten wir uns der Nahrung.“ — Aus den drei letztgenannten Zeugnissen geht hervor, daß die Gottesdienste an den Stationstagen Nebengottesdienste waren. Das geht auf jüdische Sitte zurück; vgl. Schürer[4] Bd. II, S. 522, Anm. 72.

52. Täglicher Gottesdienst. (Zu S. 66.) Zu Cyprians Zeit fand in Karthago täglich ein Abendmahlsgottesdienst statt; vgl. ep. 39, 4; 57, 3; 58, 1; 66, 3; De dom. orat. 18. — Aus Tertullian läßt sich dasselbe nicht mit gleicher Sicherheit schließen, aber es ist doch wahrscheinlich: nach De orat 19 wurde an den Stationstagen (ob nur an diesen, ist nicht gesagt) die Eucharistie ausgeteilt. — Nach Hieronymus ep. 71, 6 hätte Hippolytus eine Schrift über die Frage verfaßt, ob die Eucharistie täglich zu begehen sei; er fügt hinzu, daß die römische und die spanische Kirche diesen Brauch befolgten. — In Caesarea Palaestinae hat Origenes fast täglich gepredigt; vgl. Hom. in Num. 13, 1. — Apost. Kirchenordnung 12: „Suche sein (des Bischofs) Antlitz täglich und die übrigen Heiligen, damit du Erquickung findest an ihren Worten.“

53. Tageszeit des Gottesdienstes. (Zu S. 66.) Tertullian De cor. 3: *Eucharistiae sacramentum . . . antelucanis coetibus . . . sumimus.* — Klemens von Alexandrien Paed. 2, 10, 96 erwähnt die gottesdienstliche Versammlung in früher Morgenstunde als die gewöhnliche. — Minucius Felix, Octavius 8, 4 spricht von den *nocturnae congregationes* der Christen. — Didask. 26, S. 144 setzt voraus, daß der Gottesdienst frühmorgens stattfand. — Cyprian ep. 63, 15 spricht von *sacrificia matutina* und setzt auch in seiner weiteren Darlegung voraus, daß der Gottesdienst am Morgen früh war; 63, 16: *nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.* — Der Konfessor Natalis, der Buße tun will, steht zu diesem Zweck früh auf, und wirft sich vor die Füße des Zephyrinus, des Klerus und der Laien — also im Gottesdienst (Schrift gegen Artemon bei Eus. h. e. 5, 28, 12).

54. Das Gemeindegebet. (Zu S. 69.) Ich kann hier nur einige Belegstellen anführen und muß im übrigen auf eine spätere Behandlung dieses Themas verweisen. — Cyprian De dom. orat. 8: „Vor allem wollte der Bringer des Friedens und der Lehrmeister der Einheit nicht, daß jeder für sich einzeln und besonders das Gebet verrichte, so daß einer, wenn er betet, nur für sich allein

bete ... Öffentlich ist unser Gebet und gemeinschaftlich, und wenn wir beten, so beten wir nicht für einen, sondern für das ganze Volk, weil unser ganzes Volk eins ist." — 4: „Und wenn wir gemeinschaftlich mit den Brüdern zusammenkommen und das göttliche Opfer mit dem Priester Gottes feiern, sollen wir der Ehrerbietigkeit und der Zucht eingedenk sein, nicht unsere Gebete durcheinander mit verworrenen Worten vorbringen, noch die Bitte, die wir mit Bescheidenheit Gott anzuempfehlen haben, mit lärmender Geschwätzigkeit hinwerfen." — ep. 11, 3 erzählt Cyprian eine Vision. Eine Stimme sprach: Bittet, so wird euch gegeben, und sie erteilt dann der umstehenden Gemeinde den Auftrag, für bestimmte Personen zu beten. Das geschah. Es herrschte aber bei dem Gebet ein starkes Durcheinander der Stimmen, was dem Auftraggeber mißfiel. — Irenaeus h. 2, 31, 2: „Wie häufig ist in der Brüdergemeinde, wenn die ganze Gemeinde des Ortes notwendiger Ursachen wegen unter vielem Fasten und Gebet darum flehte, der Geist des Vollendeten zurückgekehrt und der Mensch dem Gebet der Heiligen geschenkt worden." — In der Passio Perpetuae et Fel. 15 haben die Märtyrer im Kerker einen besonders dringlichen Wunsch auf dem Herzen: *conjuncto itaque unito gemitu ad dominum orationem fuderunt.* — Römer 15, 6: „Damit ihr einmütig aus einem Munde preiset Gott, den Vater unsers Herrn Jesus Christus." — Apostelgesch. 4, 24: „Als diese das vernahmen, erhoben sie einmütig ihre Stimme zu Gott und sprachen." — Lactantius De mort. pers. 46 schildert, wie die Soldaten des Licinius gemeinschaftlich vor der Schlacht beteten. — Eus. V. C. 4, 19f.: Konstantin befahl, daß die heidnischen Soldaten sich am Sonntag aufs freie Feld vor der Stadt begeben sollten und „dort gemeinschaftlich auf ein gegebenes Zeichen ein vorher gelerntes Gebet zu Gott emporsenden"; 20 folgt der Text des Gebets. — Zusammenhang und Beweiskraft können diese Stellen erst in einer eingehenden Besprechung erhalten.

55. Kleidung des Klerus. (Zu S. 72.) Über die liturgische Kleidung im christlichen Altertum sind vor allem die einschlägigen Schriften Wilperts zu vergleichen, die zusammengefaßt sind in seinen Malereien der römischen Katakomben S. 63ff. — Klemens von Alexandrien Paed. 2, 10, 108 eifert gegen die bunte Kleidung. „Für Menschen, die weiß und nicht verdorben sind in ihrem Innern, ziemt sich auch am besten das Tragen von weißer und einfacher Kleidung." — 3, 11, 53: „Der Pädagog gestattet uns also ein einfaches Gewand anzuziehen von weißer Farbe, wie wir oben gesagt haben, damit wir nicht der buntfärbenden Kunst, sondern des einfachen Naturerzeugnisses uns bedienen, alles Trügerische und jede Fälschung von uns weisen und nur der schlichten und einfachen Wahrheit nachstreben." — Aus Acta Johannis 38 sieht man, daß die Farbe der Festkleider allgemein weiß war. — Die Acta proconsularia Cypriani 5 beschreiben die Kleidung Cyprians bei seinem Martyrium: er trug die *lacerna*, einen Umhängemantel, der vorn zusammengehalten wurde (*byrro* scheint ein erklärender Zusatz zu *lacerna* zu sein), die *dalmatica* und die *linea*, d. h. die Tunika. — In der Kirchweihpredigt des Paulinus von Tyrus (Eusebius h. e. 10, 4, 2) wird ausdrücklich der „heilige Talar" als die würdige Kleidung des Presbyteriums hervorgehoben: es ist die Talartunika. — Acta Petri Alex. (Mai Spicil. Rom. 3, 689): *Semper enim sanctissimus Dei minister vestes sacerdotales albi coloris erat amictus, hoc est tunicam et colobium nec non et omophorium:* das *colobium* ist die Dalmatika, *omophorium* das Pallium, das später über beide Schultern getragen wurde. — Statuta eccl. ant. 41: *Ut diaconus*

tempore oblationis tantum vel lectionis alba utatur. — Von den bildlichen Darstellungen kommt in erster Linie die Statue des Hippolytus im Lateranmuseum in Betracht, die aus der Zeit kurz nach 235, seinem Verbannungsjahr, stammen muß. Sie stellt ihn als Bischof auf der Kathedra dar, bekleidet mit der langen Tunika, Pallium und Schuhen. — Jn den römischen Katakomben wiederholt sich öfter das Bild einer Taufe: eine Darstellung in S. Callisto wird noch dem zweiten Jahrhundert zugeschrieben (Abbildung bei de Rossi Roma sott. II 1 T. 15 und bei Wilpert Malereien Taf. 39, 2), eine andere in Petrus-Marcellinus der Mitte des dritten Jahrhunderts (Wilpert a. a. O. Taf. 73; andere ebendort). In beiden ist der Täufer mit einer weißen Tunika und dem Pallium bekleidet. Die Taufe wurde damals in erster Linie vom Bischof, in seiner Vertretung auch vom Presbyter und Diakonen erteilt; s. oben S. 92, Anm. 2. — Endlich ist hier ein Bild aus Priscilla zu nennen; Abbildung bei Wilpert Gottgeweihte Jungfr. Taf. 1 und in dessen Malereien Taf. 79. Ob in der Szene links, auf die es hier ankommt, die „Einführung einer gottgeweihten Jungfrau" oder eine kirchliche Eheschließung dargestellt ist, ist für die Deutung des sitzenden Mannes irrelevant; es ist in jedem Fall ein Bischof. Er ist mit einer weißen Ärmeltunika und einer *paenula* — einer Art Regenmantel aus dunklem Stoff — mit Kapuze bekleidet. Das Bild wird in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts verlegt. — Aus dem allen wird man schließen können, daß die Kleidung des Klerus, und auch die des Bischofs, die übliche der bessersituierten Klassen war. Sie machten auch die Mode mit. Nicht die Christen allein gaben dem Pallium vor der Toga den Vorzug, die Bischöfe trugen *dalmatica, paenula* und *lacerna*, als sie in Gebrauch kamen. Aber man hielt auf Einfachheit, indem man die Extravaganzen der Mode vermied (vgl. Klemens von Alexandrien) und man bevorzugte aus demselben Grunde die weiße Farbe der Gewänder. Sodann war man auf Anstand und Würde bedacht, besonders bei der Kleidung des Klerus. Aus diesem Grunde ließ man die Tunika bis auf die Füße fallen, während sie sonst bei den Männern mit dem Knie abzuschneiden pflegte.

56. Bezeichnung der gottesdienstlichen Feier. (Zu S. 78.) Ein spezieller Name für den Gottesdienst fehlt in dieser Zeit. Die alten Bezeichnungen (s. Bd. 1, S. 116f.) werden vergessen und in anderem Sinne gebraucht. Ganz ungebräuchlich wird der Name „Brotbrechen" für die eucharistische Feier, vielleicht deshalb, weil er bei den Gnostikern beliebt war (s. oben Bd. 1, S. 286f.). Die Ausdrücke *convivium dominicum* und *agape* bezeichnen die Liebesmahle, die in kleinem Kreise stattfanden, im Gegensatz zum Gottesdienst (s. oben S. 79). *Dominicum celebrare* (s. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 2) oder *dominica sollemnia celebrare* (Tertullian De fuga 14) sind selten gebrauchte, feierliche Ausdrücke. Die Worte *eucharistia, oblatio, sacrificium* (s. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 5, 6 und 7) bleiben bekannt und gebräuchlich, aber nicht für den ganzen Gottesdienst, sondern für den eucharistischen Teil desselben. — Die gewöhnliche Bezeichnung für den Gottesdienst ist entweder Versammlung oder Gebet. Es werden dabei alle Wörter gebraucht, welche eine Versammlung bedeuten: *σύναξις*, *σύνοδος*, auch *συναγωγή* trotz des jüdischen Klanges (Dionysius Alex. bei Eus. h. e. 7, 9, 2), *ἐκκλησιαστικαὶ σύνοδοι* (die antiochenische Synode Eus. h. e. 7, 30, 9), *συνελεύσεις, ἀθροίσματα τῶν πιστευόντων* (Origenes De orat. 31), lateinisch *collecta* (Acta Saturnini usw. 4ff. bei Baluzius Miscellanea) auch *collecta dominica* (ebendort 4). — Daneben *εὐχή* (Neocae-

sarea 13), *εὐχαί* (Eus. h. e. 6, 34), *κοιναὶ εὐχαί* (Origenes Ctr. Cels. 4, 27), feierlicher auch *sacrificii orationes* (Tertullian De orat. 19). — Wo der Gottesdienst nach seinen einzelnen Bestandteilen bezeichnet wird, heißt es *προσευχαὶ καὶ ἡ μετάληψις τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος καὶ ἡ παράκλησις τοῦ λόγου* (Petrus Alex. 8). — Die Tätigkeit des Geistlichen, der den Gottesdienst abhält, heißt *offerre* (s. oben Bd. 1, S. 177, Anm. 6) oder *λειτουργεῖν* (s. oben S. 111, Anm. 7).

57. Pfingsten. (Zu S. 83.) Die Entwicklung der fünfzigtägigen Freudenzeit zur Feier des fünfzigsten Tages nach Ostern läßt sich ziemlich genau verfolgen. Origenes De oratione 27 nennt das jüdische Pfingstfest unter den heiligen Zeiten, die für den Christen keine praktische Bedeutung mehr haben; er kennt also noch keinen Pfingsttag. Auch Ctr. Celsum 8, 22 kennt er nur die fünfzigtägige Freudenzeit, nimmt in seiner Erörterung aber schon Bezug auf Apostelgeschichte 1 und 2 — man sieht da den Weg, auf dem es zur Feier des Pfingsttages gekommen ist. — Im Abendland scheint das Pfingstfest etwas älter zu sein. Tertullian De corona 3 nennt den fünfzigsten Tag *pentecoste* — an andern Stellen anders — die Umwandlung der Benennung, die hier zutage liegt, konnte sich kaum vollziehen, wenn man nicht zur Feier des Pfingsttages übergegangen war. — Die Synode von Elvira (vor 303) 43 bestimmt: Der *dies pentecostes* soll allgemein gefeiert werden *juxta auctoritatem scripturarum; ne si quis non fecerit, novam haeresim induxisse notetur.* Man darf aus den Worten schließen, daß sich das Fest noch nicht durchgesetzt hatte. — Eusebius V. C. 4, 64 spricht von „dem größten Festtag der hochgefeierten und hochheiligen Pentekoste, die sieben Wochen hindurch gefeiert und durch einen Festtag beschlossen wird". Der alte Sprachgebrauch blieb also vorläufig neben dem neuen bestehen.

58. Simonie. (Zu S. 85.) Irenaeus 2, 32, 4 hebt die Unentgeltlichkeit der Taufe hervor. Die Kirche besorge ihre geistlichen Wohltaten „ohne jemand zu täuschen oder sich bezahlen zu lassen. Denn wie sie umsonst empfangen hat, so teilt sie auch umsonst aus". Man sieht, daß das Wort Matth. 10, 9 hier eingewirkt hat. — Hippolytus *Ἐκ τῆς ἑρμηνείας Ῥούθ* spricht von der Simonie als einer neuen Unsitte. Wer bei der Aufnahme in die Kirche Geld bezahlt oder annimmt, wird mit Simon Magus oder Judas Ischarioth gleichgestellt. — Cyprian Test. 3, 100 sammelt Belege für den Satz, *gratiam Dei gratuitam esse debere.* — Elvira 48: *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videatur*..., wieder mit Beziehung auf Matth. 10, 9. Trotzdem schenkte Cyprian nach seiner Taufe einen großen Teil seines Vermögens den Armen der Gemeinde (Hieronymus De vir. inl. 67), und als zur Zeit Konstantins der jüdische Patriarch Hillel in Tiberias sich heimlich taufen ließ, schenkte er dem Bischof einen Beutel voll Gold mit den Worten: Bringe es für mich dar (Epiphanius h. 30, 6). Reichliche Geschenke für die Armen wurden also nicht zurückgewiesen.

59. Christen in öffentlichen Ämtern. (Zu S. 87.) Tertullian De idol. 17 hält es für kaum möglich, daß ein Christ ein öffentliches Amt bekleide; 18: „auch schon der bloße Schmuck und die Abzeichen der Würde müssen vermieden werden". — Bei Minucius Felix 8 wirft der Heide den Christen vor, daß sie „voll Geringschätzung auf Ehrenstellen und Amtskleider sehen". 31 gibt der Christ das zu, und 37 spricht er recht herablassend von hohen Beamten. — Die Ägyptische Kirchenordnung 41 (Texte und Unters. 6, 4, S. 82) schließt die städtischen Beamten von der Taufe aus. — Cyprian Ad Donatum 11 macht gering-

schätzige Bemerkungen über staatliche Würdenträger; Test. 3, 112 sammelt er Belege für den Satz: *Gravius judicari de his qui in saeculo plus habuerint potestatis.* — Celsus forderte die Christen auf, öffentliche Ämter zu übernehmen; Origenes spricht dagegen Ctr. Celsum 8, 75.

60. Paten. (Zu S. 94.) Bei Tertullian De bapt. 18 übernehmen die *sponsores* die Bürgschaft für die gute Erziehung der Kinder. Sind sie hier nicht identisch mit den Eltern? In der Ägypt. Kirchenordnung 46 (a. a. O. S. 94) ist davon die Rede, daß die Eltern oder ein Verwandter für das Kind die Beantwortung der Tauffragen übernehmen. — Ein ganz anderes Pateninstitut erwähnt die Ägypt. Kirchenordnung 40 (a. a. O. S. 76): Erwachsene Heiden wurden durch einen Christen der Gemeinde zugeführt und empfohlen; ein Christ übernimmt die Bürgschaft dafür, daß sich der Neuling zum Katechumenen eigne. Der Satz ist übergegangen in die Apost. Konstitutionen 8, 32, 2. Das Testamentum d. n. Jesu Christi II 1 sagt, diese Paten müßten alte, wohlbekannte Christen sein. Derartige Paten waren wirklich notwendig, und sie haben ihre Parallelen in andern Religionen. Wer in die eleusinischen Mysterien eingeweiht werden wollte, hatte sich an ein Mitglied der beiden adeligen Familien zu wenden, aus denen alle Priester genommen wurden. Dieser Mystagoge hatte die Bürgschaft zu übernehmen, daß der Betreffende berechtigt sei, die Weihen zu empfangen. Denn Barbaren und bestimmte Sünder waren von ihnen ausgeschlossen. Wahrscheinlich gab der Mystagog seinem Schützling auch Unterricht und vollzog an ihm die ersten rituellen Reinigungen. Vgl. Chantepie de la Saussaye Bd. II, 3. Aufl., S. 364. — Drews hebt in der Prot. Real-Enz. Bd. XIX, S. 447, 24ff. richtig hervor, daß wir in dieser Bürgschaft, die Christen für die von ihnen empfohlenen erwachsenen Heiden übernahmen, den Ursprung des Pateninstituts zu suchen haben.

61. Verbot des Prozessierens. (Zu S. 408.) Die jüdischen Synagogen hatten das Privileg der eigenen Gerichtsbarkeit und haben dasselbe auch nach den jüdischen Kriegen nicht eingebüßt; vgl. Schürer Bd. III, 4. Aufl., S. 96. 120. — Deswegen entrüstet sich Paulus 1. Kor. 6, 1ff. darüber, daß die Mitglieder seiner Gemeinden bei bürgerlichen Streitigkeiten untereinander vor den Richter gingen. — Tertullian De patientia 12 hält es für selbstverständlich, daß Christen ihre Prozesse untereinander durch Übereinkunft beglichen. — Klemens an Jakobus 10: „Brüder, die Streitigkeiten haben, sollen sich von weltlichen Behörden nicht aburteilen lassen, sondern sie sollen sich von den Presbytern der Kirche versöhnen lassen, denen sie gern gehorchen." — Klemens Hom. 3, 67: „Die übrigen Brüder alle sollen es gern auf sich nehmen, Unrecht zu leiden. Wenn sie aber ein Gericht verlangen über das, was ihnen angetan ist, so sollen sie vor den Presbytern sich versöhnen; von der Versöhnung sollen die Presbyter dem Bischof Kunde geben." — Didaskalia 11, S. 59: „und ihr sollt nur nicht zum heidnischen Gericht gehen". — Cyprian Test. 3, 44 belegt den Satz: *Fideles inter se disceptantes non debere gentilem judicem experiri.* — In den Gesta apud Zenophilum wird eine interne christliche Angelegenheit vor dem heidnischen Richter verhandelt. Der Diakon Nundinarius in Cirta beschuldigte seinen Bischof Silvanus, daß er in der Verfolgung des Jahres 303, in seiner damaligen Stellung als Subdiakon, heilige Gefäße ausgeliefert hätte, also ein *traditor* sei. Die Kollegen des Silvanus hatten auf alle Weise eine öffentliche Verhandlung zu verhindern gesucht. Ein Bischof Fortis hatte ihn gebeten: *non ad publicum veniamus et a gentibus damnemur* 6; ähnlich drückt er sich in

seinem Brief an den Klerus und die Senioren in Cirta aus 7. Der Bischof Sabinus schreibt an Silvanus: *ne res ad publicum veniat, praeterea jam omnibus nobis nota*; ebendort 8.

62. Verbot des Schwörens. (Zu S. 98.) Das Eidesverbot steht Matth. 5, 34f. und Jak. 5, 12. — Darauf berufen sich Justin Apol. I 16, das Martyrium Apollonii 6 und die Acta Phileae et Philoromi 1. — Das Eidesverbot erwähnt Tertullian Apol. 32 und De idol. 11. — Didaskalia 21, S. 104: „Und nicht allein bei den Idolen zu schwören, ist den Gläubigen nicht erlaubt, sondern auch nicht bei der Sonne, und auch nicht bei dem Mond"; ähnlich S. 105; 15, S. 83f. wird das Fluchen verboten. — Cyprian De mortal. 4 und De bono patientiae 16 stellt ebenfalls das Verbot des Schwörens und Fluchens zusammen; De laps. 6 führt er als Zeichen des Verfalls während der langen Friedenszeit an, daß *non jurare tantum, sed et pejerare* üblich gewesen wäre.

63. Christliche Eidesformeln. (Zu S. 99.) Martyrium Apollonii 6 im armenischen Text: „Ich will wahrhaftig schwören bei dem wahren Gott." — Petrus an Jakobus (Klementina ed. Lagarde S. 4, 27) erwähnt ausdrücklich, daß den Christen der Eid verboten sei; führt aber eine feierliche Abschwörung am Wasser an, wobei Himmel, Erde, Wasser und Luft als Zeugen aufgerufen werden. — Kornelius von Rom (Eus. h. e. 6, 43, 7) schreibt an Fabius Antioch., Novatian hätte „mit schrecklichen Eiden" versichert, daß er nicht den Episkopat begehre; nach 6, 43, 18 hätte Novatian seine Anhänger bei Gelegenheit der Eucharistie angesprochen: „Schwöre mir bei dem Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, daß du mich niemals verlassen und dich zu Kornelius wenden willst." Der Betreffende mußte antworten: „Ich werde nicht wieder zu Kornelius zurückkehren." — In den Gesta apud Zenophilum 3 gebraucht der Bischof Fortis die Bekräftigung: *Testis est Christus et angeli ejus* und *quod scit Christus et angeli ejus*. — Die syrische Vita des Gregorius Thaumaturgus 10 (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz Bd. XI (1894), S. 249) führt eine feierliche Beschwörung im Wortlaut an: ein Christ, der sich verstellt, wird dadurch gezwungen, sich natürlich zu zeigen.

64. Unnatürliche Unzucht. (Zu S. 99.) Das Verbot der Päderastie wird erwähnt Didache 2; Barnabas 19; Klemens Paed. 2, 10; Didaskalia 1. — Die Apokalypse des Petrus 32 schildert die Höllenqualen der Männer und Frauen, die unnatürliche Unzucht getrieben haben. — Tertullian De pud. 4: „Die sonstigen gottlosen Rasereien der Lüste wider den Leib und wider die Natur des Geschlechts entfernen wir nicht bloß aus der Vorhalle, sondern überhaupt von der Kirche, weil sie nicht Verbrechen, sondern Ungeheuer sind." — Elvira 71: *Stupratores puerorum* sind auf ewig ausgeschlossen. — Von Sodomie handelt c. 15 Ancyra 314. Sie bemißt die Strafe verschieden nach dem Alter der Sünder: Wer noch unter 20 Jahren ist, soll 15 Jahre knien, 5 Jahre nur beten und erst dann zur Eucharistie wieder zugelassen werden. Wer über 20 Jahre alt und verheiratet ist, erhält eine Bußzeit von 30 Jahren, 25 Jahre Knien und 5 Jahre Beten. Wer über 50 Jahre und verheiratet ist, soll erst auf dem Totenbett wieder aufgenommen werden.

65. Kirchliche Eheschließung. (Zu S. 99.) Ignatius an Polykarp 5 fordert, daß christliche Brautleute sich mit dem Bischof in Verbindung setzen. — Tertullian Ad ux. II 9 spricht von dem *matrimonium quod ecclesia conciliat;* aus De monog. 11 sieht man, daß sich die Brautleute mit einem Gesuch um Erlaubnis der Ehe an den Klerus wandten: *et conjungent vos in ecclesia;* De pud. 4

spricht er von „geheimen Verbindungen", *id est non prius apud ecclesiam professae:* sie liefen Gefahr, als Unsittlichkeit beurteilt zu werden. — Ob aber eine Art von kirchlicher Eheschließung allgemein üblich war? Klemens an Jakobus 7 dringt darauf, daß alle Christen mit jungen Jahren heiraten sollten, sagt aber nichts von einer Anmeldung beim Bischof; ebenso Hom. 3, 68 und Didaskalia 22, S. 115. — Die Synode von Ancyra 314, c. 16 nimmt an, daß ein Christ, der das zwanzigste Jahr überschritten hat, verheiratet ist.

66. Ehescheidung. (Zu S. 100.) Das Verbot der Ehescheidung erwähnen Athenagoras Suppl. 33 und Tertullian De monog. 5. — Nach Tertullian De pat. 12 scheint es, daß die Scheidung im Fall des Ehebruches gestattet war; die Wiederverheiratung war verboten. — Cyprian Testim. 3, 90: *Uxorem a viro non recedere aut, si recesserit, innuptam manere.* — Elvira 8: Eine Frau, die ohne Grund einen andern Mann heiratet, ist auf ewig ausgeschlossen. 9: Wenn der Mann ein Ehebrecher ist, darf die Frau ihn nicht verlassen. Tut sie es dennoch, so wird sie erst nach dem Tode des ersten Mannes zur kirchlichen Gemeinschaft wieder zugelassen. 10: Auch wenn die Frau die Ehe bricht, soll der Mann womöglich keine andere Frau heiraten, so lange die erste Frau lebt. — Auch die leichtfertige Auflösung der Verlobung wurde von der Kirche verhindert. Elvira 54: Eltern, welche eine Verlobung aufheben, werden auf 3 Jahre von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, außer in dem einen Fall, daß einer der Verlobten ein großes Verbrechen begangen hat.

67. Eheliches Leben. (Zu S. 100.) Über die eheliche Enthaltsamkeit vgl. Bd. 1, S. 152 f. — Hermas Vis. 2, 3 wird angewiesen, mit seiner Frau als Schwester zu leben. — Tertullian spricht von dem freiwilligen Entschluß der Eheleute mit großem Beifall und in einer Weise, als wenn derartige Fälle häufig gewesen wären (De cultu fem. 2, 9; Ad ux. 1, 6; De exhort. cast. 1; De carnis resurr. 8; De monog. 10). — Origenes in Luc. hom. 17 empfiehlt in deutlichen Anspielungen die Enthaltsamkeit in der Ehe. — Ps. Cyprian De singularitate cleric. 31: Viele Christen, Männer und Frauen, trennten sich von dem Gatten, um allein in Enthaltsamkeit zu leben. — Anstandsregeln für das eheliche Leben geben Klemens Rek. 6, 10; Hom. 11, 28; 19, 22; ebenso Klemens von Alexandrien Paed. 2, 10, 92. — Die Mäßigkeit im ehelichen Umgang betonen Athenagoras Suppl. 33, Tertullian Ad ux. 2, 3, Klemens Rek. 6, 12. — Als Zweck der Ehe wird die Fortpflanzung des Geschlechts bezeichnet. Justin Apol. I, 29: „Wir haben vielmehr von vornherein eben zu dem einzigen Zweck, Kinder aufzuziehen, eine Ehe eingegangen" ...; ebenso äußern sich Athenagoras Suppl. 33 und Minucius Felix 31, 5.

68. Entmannung. (Zu S. 100.) Zu einem klaren Verbot der Kastration ist die Kirche erst spät gelangt. Justin Apol. 1, 29 erzählt die Anekdote: ein Christ in Alexandrien hätte an den dortigen Statthalter eine Bittschrift des Inhalts gerichtet, daß es seinem Arzte gestattet sein sollte, ihn zu kastrieren. Er wollte durch die heroische Tat ein Mittel gewinnen, den Verleumdungen der Heiden entgegenzutreten, die den Christen unnatürliche Ausschweifungen nachsagten. Der Statthalter schlug die Bitte ab. Der Jüngling blieb ledig, und gab sich „mit seinem eignen und seiner Gesinnungsgenossen gutem Gewissen zufrieden". Man kann daraus schließen, daß ein kirchliches Verbot der Kastration damals noch nicht existierte. Andrerseits erzählt Bardesanes (ed. Merx S. 53 f. = Eusebius Praep. ev. 6, 10, 25): „In Syrien und Edessa pflegten die Menschen ihre Mannheit zu Ehren der Taratha fortzuschneiden; als

aber der König Abgar gläubig wurde, da gebot er, daß man jedem, der sich entmannte, die Hand abhauen sollte, und von dem Tage an bis jetzt entmannt sich niemand in Edessa." Bei dem Gesetze Abgars mag der Gegensatz gegen die heidnische Kultgewohnheit mitgewirkt haben. — Der Fall des Origenes ist bekannt. Er ist wegen seiner Selbstverstümmelung nicht in kirchliche Strafe genommen worden. Erst als man ihn in Caesarea zum Presbyter geweiht hatte, nahm Demetrius von Alexandrien an seinem Defekt Anstoß und teilte das dem gesamten Episkopat mit (Eusebius h. e. 6, 8, 4). — Die Synode von Nicaea 325 c. 1 schließt die, welche sich selbst entmannt haben, vom Klerus aus. — Ein Presbyter Leontius in Antiochien lebte in geistiger Ehe mit einem jungen Mädchen zusammen. Als seine kirchliche Behörde ihn veranlassen wollte, sich von ihr zu trennen, entmannte er sich. Er erreichte damit seinen Zweck nicht und wurde zur Strafe abgesetzt. Trotzdem wurde er später Bischof von Antiochien (344—57). Theodoret h. e. 2, 24, 1 f.; Sokrates h. e. 2, 21. — Die erste Bestrafung für einen Laien, der sich selbst entmannt, verfügt Can. apost. 23.

69. Die Musik. (Zu S. 104.) Die Abneigung der Christen gegen Musik bezog sich speziell auf das Flötenspiel. Es wurde beim heidnischen Gottesdienst gebraucht (vgl. Klemens Rek. 4, 13 und Ps. Justin Oratio ad Graecos 4) und die Flötenspielerinnen hatten ein verrufenes Gewerbe (vgl. Origenes Ctr. Celsum 3, 67). Cyprian De zelo et livore 2 scheint die Musik im allgemeinen für eine Erfindung des Teufels zu halten, und Novatian (Ps. Cyprian) De spect. 7 verbietet den Konzertbesuch: „Es ist nicht erlaubt, sage ich, es ist überhaupt nicht erlaubt, daß gläubige Christen den Aufführungen jener Künstler beiwohnen, die Griechenland zur Ergötzung der Ohren überallhin schickt." — Klemens Paed. 2, 4 erlaubt den Christen, bei den Agapen die Zither und die Lyra zu spielen.

70. Christliche Zömeterien. (Zu S. 113.) Es war nicht selten, daß Religionsgemeinschaften ihre besonderen Friedhöfe besaßen; so hatten die Mithrasverehrer eine gemeinsame Begräbnisstätte; vgl. Cumont-Gehrich[2] S. 160f. — Die Begräbnisplätze der jüdischen Gemeinden sind bekannt; Schürer Bd. III, 4. Aufl., S. 65f. gibt eine Übersicht über die jüdischen Katakomben. — Seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts hören wir, daß die Christengemeinden ihre eigenen Zömeterien besaßen. Der Bischof Zephyrin von Rom (199—217) betraute Kallistus, seinen späteren Nachfolger, mit der Aufsicht des Zömeteriums (Hippolyt Philos. 9, 12); die Verwaltung der Begräbnisstätten war also in die Hände des Episkopats übergegangen. — Arme wurden auf Kosten der Gemeindekasse beerdigt (Tertullian Apol. 39). — Im Jahre 202/3 machte der Pöbel in Kathago einen Sturm auf die christlichen Friedhöfe unter der Parole *Areae non sint* (Tertullian Ad Scap. 3). — Tertullian De anima 51 spricht von dem christlichen *coemeterium;* Hippolyt in Dan. 4, 51 von „Zömeterien der Heiligen". — Im Anfang der valerianischen Verfolgung wurde den Christen der Besuch der Zömeterien verboten (Acta Cypriani 1 und Dionysius von Alexandrien bei Eus. h. e. 7, 11, 10). Der römische Bischof Xystus II., der dem Verbot zuwider handelte, wurde mit vier Diakonen *in cimiterio* getötet (Cyprian ep. 80, 1). Nach Beendigung der Verfolgung gab Gallienus den Gemeinden ihre Zömeterien zurück (Eus. 7, 13, 3). — Das Verbot Valerians wiederholte Maximinus Daja im Jahre 311 für seinen Reichsteil (Eus. 9, 2, 1.) Die syrische Didaskalia 26, S. 143 setzt Zömeterien im Besitz ihrer Gemeinde voraus. — Cyprian ep. 67, 6 spricht von christlichen Zömeterien in Spanien. Die

Synode von Elvira 34. 35 gibt Vorschriften über den Besuch der Grabstätten. — Die Namen einiger Zömeterien in Karthago erfahren wir durch zwei Handschriften der Sententiae LXXXVII episcoporum; vgl. v. Soden in den Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss. 1909, S. 300. Es ist das Protokoll der im Ketzertaufstreit entscheidenden Synode vom 1. Sept. 256. Die von Soden mit n. 1 und 56 bezeichneten Handschriften, vor allem die erste — der berühmte, jetzt verschollene Veronensis — machen zu den Namen der votierenden Bischöfe Randbemerkungen. Bei dreien wird ihre Grabstätte angegeben: einer ist *in novis areis* bestattet, ein zweiter *in Fausti*, ein dritter in *Tertulli*. Die Bemerkungen müssen von einer Hand des dritten Jahrhunderts hinzugefügt sein, kurz nach der valerianischen Verfolgung, und die genannten Zömeterien sind in Karthago zu suchen. In den Acta Cypriani 5 wird das Zömeterium, in dem Cyprian seine Ruhestätte fand, genau bezeichnet: es war die *area* des Prokurators Macrobius Candidianus an der *via Mappaliensis* neben den Fischteichen. Im Jahre 295 ließ eine Matrone Pompejana ebendort den Leichnam des Märtyrers Maximilian beisetzen; wir hören bei dieser Gelegenheit, daß das Grab Cyprians gelegen war *sub monticulo* und *secus palatium*. — In der Gesta apud Zenophilum 11, 25 wird eine *area martyrum* in Cirta erwähnt, wo sich die Gemeinde versammelt; sie führt den Namen *casa major;* vgl. 13, 6. — Die römischen Zömeterien sind bekanntlich in den Katakomben erhalten, deren Inschriften und Malereien leidlich genaue Schlüsse auf ihr Alter zulassen. Ihre alten Namen sind im Chronographen v. J. 354 angegeben, dessen Depositio martyrum folgende Zömeterien namhaft macht: an der *via Appia* das des Kallistus, das des Praetextat und das als *ad Catacumbas* bezeichnete; eins an der *via Labicana*, das den Namen *in comitatum* führt; an der *via Tiburtina* zwei; eins an der *via Nomentana;* an der *via Salaria* vier: das der Priscilla, das der Jordani, das des Maximus und das des Trason; an der *via Salaria vetus* das der Basilla; eins an der *via Ostiensis;* an der *via Portuensis* das des Pontianus, das durch den Zusatz *ad ursum pileatum* näher bezeichnet wird; endlich eins an der *via Aurelia*. Die Liste ist indessen nicht vollständig. Es fehlen selbst einige größere Katakomben, wie die der Domitilla und das sogenannte Ostrianum. — Der christliche Name für den Friedhof scheint allgemein *coemeterium* gewesen zu sein. In Afrika kommt daneben die Bezeichnung *area* vor; vgl. die oben angeführten Beispiele. — Über die archäologischen Funde orientiert am besten der Artikel „Koimeterien" von Nik. Müller in der Prot. Real-Enz., 3. Aufl., Bd. X. S. 794ff.

71. Sündenvergebung des Bischofs. (Zu S. 138.) In der decischen Verfolgung hatten die Gefallenen sich von den Märtyrern Friedensbriefe ausstellen lassen, und daraufhin von den Presbytern die Eucharistie erhalten. Cyprian tadelt das ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2: Die Gefallenen hätten vorher ein Bekenntnis ihrer Sünden ablegen müssen und vom Bischof und Klerus die Handauflegung erhalten sollen. — Tertullian De pud. 21 bestreitet dem Bischof das Recht der Sündenvergebung. — Der bischöfliche Verfasser von Ps. Cyprian Adv. aleatores 1 sagt von sich selbst: „Da wir zugleich die Gewalt zu lösen und zu binden, und mit Überlegung die Sünden zu vergeben, erhalten haben" . . . — Mit starken Worten betont die Didaskalia das alleinige Recht des Bischofs; 7, S. 27f.: „Belehre also, o Bischof, schilt und löse durch Vergebung und erkenne deine Stellung, daß sie die des allmächtigen Gottes ist, und daß du die Macht, Sünden zu vergeben, empfangen hast. Denn zu euch, ihr Bischöfe, ist gesagt worden: Matth. 18, 18." — 7, S. 33: „. . . da du die Macht hast, dem Gefallenen

die Sünden zu vergeben; denn du bist angetan mit dem Antlitz Christi." — 8, S. 41: „Denn wie du die Sünden aller, die unter dir stehen, trägst, so wirst du auch in höherem Maß als jeder andere überschwengliche Herrlichkeit von Gott empfangen. Denn du bist ein Nachahmer Christi; und wie er die Sünden von uns allen getragen hat, so mußt du auch die Sünden aller derer tragen, die unter dir sind" ... — Vgl. auch die Gesta apud Zenophilum, wo sich drei auswärtige Bischöfe an den Bischof Silvanus von Cirta wenden mit der Bitte, einen von ihm ausgeschlossenen Diakon wieder aufzunehmen.

72. Chorbischöfe. (Zu S. 202.) In dem Verzeichnis der Väter von Nicaea werden unter 220 Bischöfen 14 Chorbischöfe genannt; sie hatten ihre Sitze in Syria coele, Zilizien, Kappadozien, Armenien, Isaurien und Bithynien. — Das Martyrologium syriacum verzeichnet unter dem 24. Juni (richtiger: Juli) einen Chorepiskopen, der nach dem Martyrologium Hieronymianum 9. kal. aug. im armenischen Sebaste starb; ebenso das Mart. syr. am 19. November einen andern Chorepiskopen, der nach dem Mart. Hieronym. 13. kal. dec. in Caesarea Cappadociae zu Hause war; beide wurden unter Diokletian Märtyrer. — Corpus inscript. latin. 3, 9547 die Grabschrift eines Chorepiskopen in Salona. — Ancyra 314 c. 13: Ein Chorbischof darf keine Presbyter und Diakonen weihen. — Ebenso Antiochia 341 c, 10. — Neocaesarea (ca. 320) c. 14 erlaubt den Chorbischöfen, in Gegenwart von Bischof und Presbytern der Stadt den Gottesdienst zu versehen, was den ländlichen Presbytern verboten war (13). — Antiochia 341 c. 8 gestattet den Chorbischöfen, mit neugewählten Bischöfen Gemeinschaftsbriefe auszutauschen — wiederum im Gegensatz zu den Presbytern auf dem Lande. — Auf den Synoden hatten die Chorbischöfe Sitz und Stimme; s. oben die Synode von Nicaea.

73. Irregularitas ex defectu. (Zu S. 204.) Zur Zeit des Kommodus war ein Eunuch Hyacinthus Presbyter in Rom: Hippolyt Philos. 9, 12. — Der Presbyter Dorotheus in Antiochien gegen Ende des dritten Jahrhunderts war Eunuch (Eus. h. e. 7, 32, 3). — Das ATliche Verbot der Entmannung steht Deut. 23, 1. — Daß die Kastration eine Irregularität sei, machte zuerst Demetrius von Alexandrien gegen Origenes geltend: Eus. 6, 8, 4. — Der Grundsatz ist nicht allzustreng gehandhabt worden: Nicaea 325 c. 1 bestraft nur die freiwillige Kastration mit Ausschließung vom Klerus; ebenso die Apostolischen Kanones 20ff. — Daß man trotz Nicaea unter Umständen dagegen handelte, s. oben S. 428 Exkurs 68.

74. Die drei Weltstädte. (Zu S. 206.) Daß man Rom, Alexandrien und Antiochien in dieser Reihenfolge als die Weltstädte des Reichs bezeichnete, entsprach einem Herkommen aus der ersten Zeit des Imperiums. Josephus Bell. jud. 4, 11, 5 nennt — in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre — Alexandria die zweite Stadt nach Rom; 3, 2, 4 Antiochia die dritte Stadt der Welt. — Zur Zeit des Augustus hatte schon Diodor 1, 50 gesagt, daß Alexandria von den meisten für die erste oder die zweite unter den Städten der Erde gehalten werde, und Strabo 16, 25 hatte von Antiochia berichtet, daß es an Macht und Größe nur wenig übertroffen werde von Seleucia am Tigris und von Alexandria. — Um das Jahr 100 bestätigt Dio Chrysostomus Oratio 32, 35, daß Alexandria die zweite Stadt des Reiches sei der Größe und der Lage nach. — Eine Verschiebung in den Rangverhältnissen der Städte ist seit der Zeit der Severer zu beobachten. Die kaiserliche Familie stammte aus Afrika und begünstigte die Provinz und ihre Hauptstadt. Seitdem konnte Karthago in die erste Linie

einrücken; es vermochte Antiochien, und sogar Alexandrien Konkurrenz zu machen. Einige andere Momente, welche die Städte des Ostens diskreditierten, kamen hinzu, um das Aufsteigen Karthagos zu unterstützen. Schon Hadrian hatte sich über die Antiochener geärgert, so daß er beabsichtigte, Syrien von Phönizien abzutrennen, um die Metropolitenstellung Antiochiens zu mindern (Hist. Augusta Hadrian 14). Kommodus stellte eine Flotte auf, welche die Aufgabe hatte, Rom von Afrika aus mit Getreide zu versorgen, für den Fall, daß die Zufuhr aus Alexandrien ausbleiben sollte. Er hatte den Einfall, der Stadt Karthago den Beinamen *Alexandria Commodiana togata* zu geben (Hist. Augusta Commodus 17). Septimius Severus zürnte den Antiochenern und nahm ihnen viele Vorrechte (Hist. Aug. Severus 9), die freilich Caracalla wiederherstellte (Hist. Aug. Caracalla 1), und Geta wollte gar Antiochien oder Alexandrien zu seiner Residenz machen, da sie Rom an Größe nicht weit nachständen (Herodian 4, 3, 7). Bei dieser Wahl war die Entfernung von Rom ein gewichtiges Moment: Geta konnte sich mit seinem Bruder Caracalla nicht vertragen, und wollte sich im Osten des Reichs ein Gegengewicht gegen Rom schaffen; Karthago kam dafür nicht in Betracht. Derselbe Herodian 7, 6, 1 berichtet um das Jahr 240, daß Karthago mit Alexandrien um die zweite Stelle im Reiche streite, an Reichtum, Volksmenge und Größe. — Julius Valerius gibt in seiner Übersetzung des Pseudo-Callisthenes I 31 (ed. C. Müller S. 34) als die größten Städte des Reiches an: Alexandrien, Rom, Babylon, Karthago, Antiochien. Er war ein Alexandriner und schrieb nach Zacher, Pseudocallisthenes S. 102f. vermutlich am Anfang des vierten Jahrhunderts. — Das Zeitalter Konstantins führte die neue Reichshauptstadt in die vorderste Reihe. Der Kalender vom Jahre 354 zeichnet vier Städte aus: Rom, Alexandria, Konstantinopel und Trier, was Mommsen unten S. 26f. aus der Vierteilung des Reichs erklärt: Konstantinopel sollte nicht an dritter Stelle stehen, sondern auf gleicher Stufe mit Rom, als erste Hauptstadt des Orients (J. Strzygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen v. J. 354); Karthago ist nicht genannt, weil es keine Residenz war. — Ausonius Ordo urbium nobilium ordnet die Hauptstädte in dieser Weise: Rom, Konstantinopel, Karthago, Antiochia, Alexandria, Trier. Er starb 395. — Karthago ist demnach als kirchliche Metropole nicht ganz zu der Stellung gelangt, die es nach seiner weltlichen Rangstellung hätte erreichen können, was für die Beurteilung Cyprians und des Ketzertaufstreits von Bedeutung ist. Seinem Aufsteigen stand der Umstand entgegen, daß Karthago keine apostolische Gründung war. Seit dem vierten Jahrhundert hemmte der donatistische Streit jede Weiterentwicklung und begünstigte die römischen Ansprüche.

75. Zur sogenannten Itala. (Zu S. 229.) Das Alter der lateinischen Bibelübersetzung läßt sich ungefähr feststellen. Das Muratorische Fragment, das Verzeichnis der Schriften des Neuen Testaments, kann kaum aus einem andern Zusammenhang stammen, als aus einer Vorrede zur lateinischen Bibel, wie schon aus seiner Verwandtschaft mit andern lateinischen Prologen folgt. Da aber das Fragment kaum später als auf das Ende des zweiten Jahrhunderts angesetzt werden kann, muß aus dieser Zeit auch die Übersetzung des Neuen Testaments oder der ganzen Bibel stammen, die einzuleiten die Aufgabe des Prologs war. Ich setze hierbei voraus, daß das Fragment von Anfang an lateinisch geschrieben war, und nicht selbst eine spätere Übersetzung aus dem Griechischen ist. — Die sogenannten monarchianischen Prologe zu den Evan-

gelien sind zur Zeit des Bischofs Zephyrinus von Rom (199—217) verfaßt. Sie leiten eine Übersetzung der Evangelien ein, und zwar eine andere als das Muratorische Fragment. Also gab es im Anfang des dritten Jahrhunderts mindestens zwei lateinische Übersetzungen der Evangelien.

76. Denunziationen gegen Christen. (Zu S. 239.) Plinius ep. 10, 96, 2: Dem jüngeren Plinius lag, als er gegen die Christen einschritt, eine anonyme Anzeige vor, die viele Namen von Christen enthielt. — Eusebius h. e. 4, 9, 2 (Justin Apol. 1, 68): Hadrian verlangt in seinem bekannten Schreiben an Minucius Fundanus, daß die Provinzialen ihre Anklagen gegen die Christen vor Gericht vorbringen. — Justin Apol. 2, 2: Eine christliche Frau hatte sich von ihrem heidnischen Gatten scheiden lassen wegen seiner fortgesetzten Untreue. Aus Ärger erhob er Anklage gegen sie als Christin. Darauf wurde sie und ihr Lehrer Ptolemäus verhaftet. — Zur Zeit Mark Aurels klagt Melito von Sardes in seiner Apologie (Eusebius h. e. 4, 26, 5): „Die schamlosen Angeber und die nach fremdem Eigentum Lüsternen rauben und plündern jetzt, da sie Veranlassung dazu in den Edikten finden, offen bei Tag und Nacht die Unschuldigen." — Tertullian Ad Scapulam 4 erzählt, daß der Statthalter Pudens eine anonyme Anzeige gegen die Christen zerrissen habe. — Hippolyt in Dan. 1, 20, 3 weiß, daß Heiden den Christen mit der Anzeige drohten. — Cyprian ep. 80, 1 beschreibt die Verschärfung der valerianischen Verfolgung mit den Worten, daß die Präfekten in Rom die Christen, welche ihnen angezeigt würden, hinrichten ließen und ihr Vermögen konfiszierten. — Elvira 73 behandelt den Fall, daß ein Christ andere Christen zur Anzeige bringt.

77. Aussagen von Sklaven in Christenprozessen. (Zu S. 243.) Die Richter haben sich vielfach der Aussagen von Sklaven gegen ihre christlichen Herren bedient. Um den Aufenthaltsort Polykarps zu ermitteln, der sich versteckt hatte, wurden zwei junge Sklaven gefoltert (Mart. Polycarpi 6). Im zweiten Jahrhundert suchten manche Statthalter den Christen die geheimen Verbrechen nachzuweisen, die das Volk ihnen nachsagte; die Sklaven waren in diesem Fall die wichtigsten Zeugen. Justin Apol. 2, 12 klagt darüber, daß man junge Sklaven und Sklavinnen zu solchen Aussagen zwinge; der Statthalter der Lugdunensis erreichte auf demselben Wege diesen selben Zweck (Eusebius h. e. 5, 1, 14); auch Athenagoras nimmt Suppl. 35 auf Sklavenaussagen Bezug. — Das Verfahren war ungesetzlich. Schon Nerva hatte verboten, Aussagen von Sklaven gegen ihre Herren zu gebrauchen (Dio Cassius 68, 1); der Kaiser Tacitus 275/6 hatte die Verordnung wiederholt, mit dem Zusatz, daß es nicht einmal bei Majestätsprozessen geschehen solle (Hist. Augusta Tacitus 9). Aber das Gesetz ist oft mißachtet worden. Herodian 4, 5 spricht von erfolterten Aussagen der Sklaven als einem ganz gewöhnlichen Weg zur Ermittlung der Wahrheit.

78. Verhalten des Richters bei den Christenprozessen. (Zu S. 245.) Im Martyrium des Polykarp 4 wird erzählt, daß der Prokonsul einen Christen Quintus „durch wiederholtes dringendes Bitten" zum Abfall bewog. — Um Polykarp selbst bemühen sich die höchsten Behörden der Provinz. Als das Militärkommando ihn verhaftet hatte, begegnete dem Transport der Irenarch Herodes und sein Vater. Sie nahmen Polykarp in ihren Wagen auf, ließen ihn neben sich Platz nehmen und suchten ihn zum Abfall zu überreden. „Was ist es denn Böses zu sagen: der Kaiser unser Herr, und zu opfern und damit sich das Leben zu retten." Als ihre Bemühungen vergebens waren, stießen

sie ihn unter Scheltreden vom Wagen. Als er im Stadium vorgeführt wurde, verfuhr der Prokonsul in gleicher Weise. „Habe doch Erbarmen mit deinem Alter; so und ähnlich lauteten seine Worte, wie sie zu reden pflegen. Schwöre bei der Tyche des Kaisers, bekehre dich, sage: Weg mit den Gottlosen!" Er forderte ihn dann auf, sich an das Volk zu wenden, und suchte ihn schließlich durch Drohungen zu zwingen (8f.). — In der Passio Perpetuae usw. 6 redet der Prokurator, ehe er irgendeine Frage tat, Perpetua mit den Worten an: „Schone die grauen Haare deines Vaters, schone das kindliche Alter deines Sohnes! Bringe ein Opfer dar für das Heil der Kaiser." — Martyrium Pionii 5: Selbst in der decischen Verfolgung sucht man Pionius durch gütliches Zureden zum Opfer zu bewegen. — Und auch aus der Zeit Diokletians werden ähnliche Züge berichtet. Der Statthalter Kulkianus in Ägypten, einer der berüchtigtsten Christenverfolger, bemüht sich um den Bischof Phileas von Thmuis auf alle Weise, indem er ihm weitgehende Redefreiheit läßt, ihm Bedenkzeit gibt usw. (Acta Phileae usw.). Auf den Kurialen Dioskurus aus Kynopolis verschwendet er so viel Liebenswürdigkeit, daß er schließlich selbst in die Worte ausbricht: „Wenn ich ein Vater wäre, der seinen Sohn anflehte, hätte der längst gehorcht. Weißt du denn nicht, daß der Präses dich bittet?" (Acta Dioscori in der Analecta Bolland. Bd. XXIV, S. 326). Allerdings sind beide Akten unecht. — Origenes Ctr. Celsum 2, 13: „Nur allein die Christen werden ... bis zum letzten Atemzuge von den Richtern aufgefordert, den christlichen Glauben abzuschwören, die herkömmlichen Opfer darzubringen und den Eid zu leisten, und sodann nach Hause zu gehen und dort ein ungefährdetes Leben zu führen."

79. Verhalten der Christen vor Gericht. (Zu S. 245.) Die Antworten der Christen waren nicht selten ungeziemend und selbst ausfallend. Der Bischof Pothinus von Lyon sagte dem Statthalter auf die Frage nach dem Gott der Christen: „Du wirst ihn erkennen, wenn du dich dessen würdig zeigst" (Sein Martyrium bei Eus. h. e. 5, 1, 31). — Papylus aus Thyatira gab dem Prokonsul von Asien auf die Frage, ob er Kinder habe, die Antwort: „Ja, viele, von Gottes wegen." Als ein Zuruf aus der Volksmenge den Richter darüber belehrt hatte, wie die Antwort gemeint war, blieb der Christ trotz Vorhaltungen bei seinem Doppelsinn und sagte: „Willst du verstehen, daß ich nicht lüge, sondern die Wahrheit rede? In jeder Provinz und Stadt habe ich Kinder von Gottes wegen" (Acta Carpi usw.). — Umgekehrt verneinte der Bischof Irenaeus von Sirmium die Frage des Präses, ob er ein Weib, Kinder oder Eltern habe. Als er darauf hingewiesen wurde, daß die Menschen, die ihn beim ersten Verhör umdrängt hätten, doch offenbar seine Angehörigen gewesen wären, antwortete er mit dem Bibelspruch: Wer Vater und Mutter, oder Weib und Kind, oder Brüder und Verwandte mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert. Der Präses rügte sein Verhalten mit keinem Wort (Passio Irenaei ep.). — In der diokletianischen Verfolgung beantworteten Christen die Frage des Richters, ob sie Heilige Schriften in ihren Häusern versteckt hätten, damit, daß sie sie in ihrem Herzen hätten (Acta Saturnini usw. 9. 11 bei Baluzius Miscellanea). — Der feste Entschluß, in einer solchen Situation Widerstand zu leisten, wird von ungebildeten Leuten selten ohne eine Lust zur Aggressive durchgeführt werden. Die Christen sahen dabei in den Richtern weniger die ihnen von Gott gesetzte Obrigkeit, als die Inkarnation des Satans, der nach Christenblut dürstete. Die christlichen Aktenschreiber verzeichnen solche

Züge mit Vorliebe, um die innere Überlegenheit der Märtyrer über ihre Richter zu zeigen.

80. Kaiserliche Entscheidungen bei Christenprozessen. (Zu S. 247.) Plinius wollte die römischen Bürger unter seinen Angeklagten nach Rom schicken lassen (ep. 10, 96, 4). — In Lugdunum rief der Statthalter die Entscheidung des Kaisers an, nachdem er schon zwei Christen mit den Tieren hatte kämpfen lassen. Die Veranlassung zur Anfrage gab der römische Bürger Attalus. Der Kaiser entschied, daß, wer verleugnete, freigegeben, die andern aber hingerichtet werden sollten (Martyrium bei Eus. h. e. 5, 1, 44ff.). — Origenes Exhort. ad mart. 41 erwartet, daß sein Freund Ambrosius von dem palästinensischen Statthalter nach Germanien geschickt werde, wo sich Maximinus Thrax aufhielt. — In den Acta disputationis Achatii 6 sagt der Konsular Martianus zum Bischof Achatius: *Recipieris in carcerem, ut imperator gesta cognoscat et ejus nutu quid de te agi debeat decernatur.* Das geschieht auch, und Decius spricht den Gefangenen frei. — Als unter Diokletian der Bischof Felix von Tibiura die H. Schriften nicht ausliefern wollte, schickte ihn der Kurator von Tibiura an den Prokonsul in Karthago, der Prokonsul weiter an den Praefectus praetorio (offenbar auch in Karthago), und dieser *ad imperatores.* Ein Schiff führt ihn nach Agrigent, Catana, Messana, Tauromenium, dann nach Lukanien und Apulien. Nachdem man den Kaiser überall vergebens gesucht hat, läßt der Präfekt seinen Gefangenen in Venusium töten (Acta Felicis ep.).

81. Todesurteile. (Zu S. 247.) Ich notiere einige Todesurteile, deren Wortlaut erhalten ist. Passio Scilitanorum 14: *Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit: Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu Christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet.* — Mart. Pionii 20: Der Prokonsul liest lateinisch von einer Tafel: Pionius hat sich selbst als Christen bekannt; ich befehle, daß er lebendig verbrannt wird. — Acta Cypriani 4: *decretum ex tabella recitavit: Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.* — Acta Maximiliani 3: *Et decretum ex tabella recitavit: Maximilianum eo quod indevoto animo sacramentum militiae recusaverit, gladio animadverti placuit.* — Acta Marcelli 5: *Atque ita dictavit sententiam: Marcellum, qui centurio ordinarius militabat, qui abjecto publice sacramento polluisse se dixit et insuper apud acta praesidialia alia verba furore plena deposuit, gladio animadverti placet.* — Auf den lateinischen Wortlaut der Urteile in den Acta Agapes usw. 4 wird kein Wert zu legen sein, da die Akten, wenigstens in ihren mittleren Partien, eine Übersetzung zu sein scheinen. — Der Text der Acta Crispinae 2 ist an dieser Stelle verdorben. — Acta Eupli 3: *Calvisianus intra velum interius ingrediens sententiam dictavit. Et foras egressus, afferens tabellam legit: Euplum (Euplium?) Christianum, edicta principum contemnentem, deos blasphemantem nec resipiscentem, gladio animadverti jubeo.* — Passio Irenaei 4: *Probus data sententia dixit: Irenaeum inobedientem praeceptis regalibus in fluvium praecipitari jubeo.* — Acta Julii veterani 3: *Julius nolens praeceptis regalibus acquiescere, capitalem accipiat sententiam.* Indessen ist die Echtheit dieser Akten mir zweifelhaft. — Die wahrscheinlich unechte Passio Petri Balsami enthält c. 2 ein Urteil. — Im übrigen ist es natürlich leicht möglich, daß unechte Akten richtig formulierte Sentenzen enthalten.

82. Der Christenprozeß als öffentliches Schauspiel. (Zu S. 248.) Martyrium Polycarpi 9: Der Prokonsul verhandelt mit Polykarp im Stadium, wo eine Tier-

hetze stattfand. Dort scheint auch die Exekution stattgefunden zu haben. — Das Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 47) fand während eines Festes in Lugdunum statt, zu dem viele Menschen von auswärts eingetroffen waren. Der Statthalter ließ die Christen, um dem Volk ein Schauspiel zu geben, im Aufzug zur Gerichtsverhandlung führen. Ihr Martyrium fand im Amphitheater statt. — Martyrium Carpi usw. 36: Karpus und Papylus wurden im Amphitheater von Pergamum verbrannt. — Passio Perpetuae usw. 6: Die Verhandlung fand auf dem Forum in Karthago statt. — Dionysius von Alexandrien (Eusebius h. e. 6, 41, 15) erzählt, daß ein alter Christ Julianus, der gelähmt war, mit seinem Diener auf Kamelen durch die Stadt geführt und gegeißelt wurde; dann wurden sie verbrannt. — Mart. Pionii 21: Pionius wird im Stadium verbrannt. — Acta Fructuosi usw. 3: Das Urteil gegen Fructuosus und Genossen wird im Amphitheater von Tarraco vollstreckt. — Passio Quirini ep. 4: Der Präses führt die Verhandlung im Theater.

83. Deportatio in insulam. (Zu S. 249.) Flavia Domitilla, die Nichte des Konsuls Flavius Klemens, wurde nach Pontia verbannt (Eusebius Chron. und h. e. 3, 18, 4f.); die gleichnamige Gattin des Konsuls nach Pandateria (Sueton Domitian 15; Cassius Dio 67, 14); vielleicht sind dies verschiedene Berichte über dasselbe Faktum. — Ob die gleichzeitige Verbannung des Apostels Johannes als *deportatio in insulam* oder als *relegatio* aufzufassen ist, steht dahin (Eus. h. e. 3, 18, 1); er soll nach Domitians Tode zurückgekehrt sein (Eus. h. e. 3, 20, 9; 23, 1). — Im Jahr 235 wurde Bischof Pontian von Rom und Hippolytus nach Sardinien geschickt (Chronograph v. J. 354; Episcopi Romani). — Die Verbannung des Dionysius von Alexandrien nach Kephro und dann in die Gegend von Kolluthion ist wohl eine *deportatio quasi in insulam* gewesen, da das Urteil vom Kaiser ausgeht (Eus. h. e. 7, 11, 10); demnach auch die Verbannung Cyprians nach Curubis (Acta Cypriani 2).

84. Flucht in der Verfolgung. (Zu S. 272.) Martyrium Polycarpi 5: Der Bischof Polykarp von Smyrna wollte bei der Verfolgung in der Stadt bleiben, ließ sich aber durch die Bitten seiner Freunde zur Flucht bewegen. — Zur Zeit des Severus floh der Presbyter Klemens aus Alexandrien. — Tertullian hält in seiner früheren Periode die Flucht in der Verfolgung für berechtigt (De patientia 13; Ad uxorem 1, 3); erst als Montanist tadelt er sie heftig (De cor. 1) und schreibt eine besondere Schrift darüber (De fuga). — Die Didaskalia 19, S. 94 hält es für selbstverständlich, daß Christen in der Verfolgungszeit sich „nach dem Befehl des Herrn" in Sicherheit bringen, und trägt für ihren Unterhalt Sorge. — Im Jahre 215 entging Origenes der Philosophenhetze in Alexandrien durch die Flucht nach Palästina (Eusebius h. e. 6, 19, 16). — Im Jahre 235 soll er sich der Verfolgung des Maximinus Thrax entzogen haben (Palladius Hist. Lausiaca 147). — Er verfaßte auch eine Abhandlung *ad Firmilianum de his qui fugiant* (Pitra Spicil. Solesm. 1, 268). — Firmilian von Caesarea Capp. (Cyprian ep. 75, 10): Während der Verfolgung in Pontus und Kappadozien flohen viele aus ihrer Heimat, was Firmilian 21 Jahre später ohne ein Wort der Mißbilligung erwähnt. — In der decischen Verfolgung flohen viele Bischöfe. Cyprian wird deswegen in einem Brief des römischen Klerus an den karthagischen (ep. 8) mit einigen Bemerkungen bedacht, die als versteckter Tadel zu deuten sind. Er verteidigt sich in ep. 7 nach Karthago hin, in ep. 20 nach Rom; De lapsis 3 rühmt er die Flüchtlinge. — Dionysius der Große floh von Alexandrien nach Libyen. Die beiden bekanntesten Presbyter

der Gemeinde befanden sich auf Reisen in Ägypten, offenbar auf bischöfliche Anordnung (Eus. h. e. 7, 11, 23f.). Dionysius erzählt ausführlich die näheren Umstände seiner Flucht, und betont, daß sie durch göttliche Weisung veranlaßt wäre (Eus. h. e. 6, 40). — Gregorius Thaumaturgus floh mit seiner Gemeinde ins Gebirge, ebenfalls auf göttlichen Wink (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 11, 254). — Der Bischof Chäremon von Nilopolis floh, wie unzählige Ägypter, mit seiner Gattin ins Gebirge (Eus. h. e. 6, 42, 3). — Karthagische Christen befanden sich, einmal 65 Personen, in Rom; andererseits war auch Karthago voll von auswärtigen Christen (Cyprian ep. 21, 4; 34, 4). — Während der diokletianischenVerfolgung floh Petrus von Alexandrien bis an die Grenze des Reichs und reiste dann in vielen Provinzen umher. Er war 9 Jahre lang von seiner Gemeinde entfernt (Acta Petri bei Mai Spicil. Rom. 3, 680). In seiner Bußschrift 9 und 13 hat er nur Lob für die Flüchtlinge und belegt die Rechtmäßigkeit ihres Tuns mit Bibelsprüchen. — Viele Ägypter waren in andern Provinzen zu finden (Eus. h. e. 8, 6, 10). — Der Bischof Eusebius von Caesarea war in Ägypten (Eus. h. e. 8, 9, 4). — Ein Bischof aus dem Pontus irrte 7 Jahre lang in Palästina umher (Eus. h. e. 7, 32, 28). — Ein Presbyter Montanus floh mit seiner Frau von Singidunum nach Sirmium (Passio Pollionis 1; Martyrol. Hieronym. 7 kal. apr.); der Bischof Quirinus unter Berufung auf Mt. 10, 23 aus Pannonia prima nach P. secunda (Passio Quirini 2). — Die Akten der Agape usw. 2 erwähnen ebenfalls solche Christen, die nach dem Befehl Christi die Flucht ergriffen hatten. — Einige Kleriker aus Cirta wählten den *mons Bellonae* als Zufluchtsort (Gesta apud Zenophilum 1). — Zur Zeit des Licinius begann eine allgemeine Flucht der Christen (Eus. h. e. 10, 8, 18).

85. Selbstanzeigen und Provokationen der Christen. (Zu S. 278.) Martyrium Polycarpi 4: Ein Phrygier gab sich selbst als Christen an, was die Gemeinde in Smyrna mißbilligte. — Cyprian ep. 81 schrieb im Angesicht des Todes an seine Gemeinde: „Übrigens, liebste Brüder, dem Unterricht gemäß, den ich euch allezeit über die Gebote des Herrn erteilt habe, und den ihr aus meinem Munde oft vernommen habt, haltet euch ruhig und still. Keiner mache unter den Brüdern Unruhe und keiner gebe sich bei den Heiden selbst an. Wird er aber ergriffen und überantwortet, so muß er sprechen." — Dem Prokonsul, der ihn in seinem ersten Verhör aufforderte, ihm die Namen seiner Presbyter auszuliefern, erwidert er (Acta Cypriani 1): „Da es unsere Lehre verbietet, daß jemand sich selbst angibt, und dies auch deinen Grundsätzen mißfallen würde, so können sie sich nicht selbst ausliefern, sondern sie müssen von dir nachgefragt und aufgesucht werden." — Über die diokletianische Verfolgung schreibt Mensurius von Karthago an Secundus von Tigisis (im Breviculum collationis 3, 13, 25 bei Augustin; Migne 43, 638): Manche karthagische Christen hätten sich selbst angegeben, indem sie offen ausgesprochen hätten, sie besäßen H. Schriften, die sie aber nicht herausgeben würden. Mensurius mißbilligt ihr Verhalten und will sie nicht als Konfessoren gelten lassen. Er behauptet, daß unter diesen freiwilligen Märtyrern manche dunkle Persönlichkeiten gewesen wären, *facinorosi et fisci debitores*. Sie hätten ihrem verfehlten Leben auf ehrenvolle Weise ein Ende machen oder sich rehabilitieren wollen, wenn sie es nicht gar auf die pekuniäre Unterstützung der bewundernden Gemeinde abgesehen hätten. — Ps. Cyprian De singularitate clericorum 34: „Ich möchte nicht, daß mir jemand mit dem Martyrium kommt, weil häufig auch

Ehebrecher, Totschläger, Trunkenbolde und andere Verbrecher die Bekehrung und Verzeihung durchs Martyrium erhalten, wenn sie von einer Verfolgung gehört haben." — Eusebius Kirchengeschichte 7, 12 erzählt eine Anekdote aus der valerianischen Verfolgung: Drei Landleute in Palästina, Priscus, Malchus und Alexander, hätten sich selbst dem Statthalter als Christen angegeben und wären daraufhin verurteilt worden. Eusebius berichtet das ohne eine Spur von Tadel. Da er keine schriftliche Quelle hatte, ist seine Auffassung nur für seine eigene Zeit bezeichnend, nicht für die Valerians. — Zur Zeit Diokletians stellten sich dem Statthalter in Palästina, als er ins Theater ging, acht Christen in den Weg. Sie hatten die Hände auf den Rücken gebunden und verlangten, den Tieren vorgeworfen zu werden wie die andern Märtyrer (Eus. De mart. Palaest. 3). — Der Student Apphianus in Cäsarea suchte gar den Statthalter persönlich am Opfer zu hindern (a. a. O. 4). — Andere junge Christen belästigten den höchsten Beamten der Provinz durch Zurufe, als er ein Opfer vollzog (a. a. O. 9). — Als bei dem Diakon Euplus in Catana Bibeln gefunden wurden, gab er sie nicht heraus, wie man von ihm verlangte, sondern ging mit ihnen zum Konsular und provozierte seine Verurteilung: „Ich bin ein Christ und begehre für den Namen Christi zu sterben" (Acta Eupli). — Petrus von Alexandrien 8 bespricht den Fall, daß Christen gefallen waren, aber sich hinterher selbst anzeigten, um ins Gefängnis zu kommen. Petrus will sie nicht bestraft wissen und hat nur Worte des Lobes für sie. c. 9 erfahren wir, daß manche Christen in Alexandrien sich von vornherein selbst angaben. — Ich füge hier einen Fall von offener Insubordination in der Armee an, der den oben S. 292ff. besprochenen des Maximilian und Marcellus zur Seite zu stellen ist. Seine Tatsächlichkeit ist indes nicht in demselben Maße über allen Zweifel erhaben. Es sind die römischen Soldaten Nereus und Achilleus, von denen Damasus in seinem Epigramm berichtet:

... subito posuere furorem,
Conversi fugiunt, ducis impia castra relinquunt,
Proiciunt clipeos faleras telaque cruenta,
Confessi gaudent Christi portare triumfos.
Credite per Damasum, possit quid gloria Christi.

Es ist schwer zu sagen, wie viel von der Überlieferung, die Damasus hier wiedergibt, auf Tatsachen beruht. Aber daß Nereus und Achilleus Soldaten waren, daß sie in Rom Märtyrer wurden und in der Zeit Diokletians starben, wird man annehmen dürfen. Das Motiv des freiwilligen Martyriums der beiden und die Art und Weise, wie sie es herbeiführten, trifft mit den Akten des Marcellus zusammen. Interessant ist, daß noch Damasus ihr Verhalten ohne Vorbehalt rühmt. Die Stimmung der christlichen Kreise zur Zeit Diokletians, daß der christliche Soldat dem heidnischen Imperator keinen Gehorsam schuldig ist und daß sein Martyrium völlige Geltung hat, auch wenn es durch Fahnenflucht herbeigeführt wurde, hat sich hier erhalten. Die sonstige Überlieferung über die beiden hat zusammengestellt Achelis, Acta Nerei et Achillei S. 43ff.

86. Ertränken als Todesstrafe. (Zu S. 294.) Das Ertränken ist zuerst in der diokletianischen Verfolgung als Todesstrafe gegen Christen angewandt worden. In Nikomedien wurden gleich zu Anfang Hofbeamte ertränkt (Lactantius De mort. pers. 15, 3; Eus. h. e. 8, 6, 6); in Ägypten (Eus. 8, 8, 2); in Antiochien zwei Jungfrauen (a. a. O. 8, 12, 5), und der Bischof Tyrannion

von Tyrus (a. a. O. 8, 13, 3). — In Caesarea ein Student (Eus. De mart. Pal. 4); in Tyrus wurde Ulpian „nach schrecklichen Martern und grauenvollen Geißelungen zusammen mit einem Hunde und einer Aspis, einer giftigen Natter, in eine rohe Rindshaut eingenäht und in das Meer geworfen" (a. a. O. 5, 1); ferner in Alexandrien (a. a. O.); in Cäsarea wurde Agapius, der im Tierkampf schwer verwundet war, ertränkt (a. a. O. 6), ebendort die Jungfrau Theodosia (a. a. O. 7). — In Sirmium drohte der Präses dem Bischof Irenaeus mit dieser Strafe (Passio Irenaei 4); in Sabaria wurde der Bischof Quirinus mit einem Mühlstein am Hals von der Brücke in den Fluß geworfen (Passio Quirini ep. 5).

87. Das Martyrium eine Teilnahme am Leiden Christi. (Zu S. 339.) Paulus sagt Kol. 1, 24, daß er die Leiden Christi an seinem Leibe wiederhole. — 1. Petrus 4, 13 sagt, daß die Christen an den Leiden Christi teilnähmen; und nennt sich selbst 5, 1 einen Zeugen der Leiden Christi. — Das Martyrium der Lugdunenser (Eusebius h. e. 5, 1, 23) sagt von dem Diakon Sanctus aus Vienna: „Christus aber, der in ihm gelitten hatte, verherrlichte sich sehr an ihm, indem er den Widersacher zu Boden schlug und den übrigen ein Beispiel zeigte, daß nichts furchtbar ist, wo die Liebe des Vaters, nichts schmerzhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist"; 5, 1, 42 von Blandina: „Die kleine, schwache und verächtliche Person war angetan mit dem großen und unüberwindlichen Kämpfer Christus"; 5, 2, 2 nennt es die Märtyrer „Nacheiferer und Nachahmer Christi". — Acta Johannis 103: „Und laßt uns wachen, weil er auch jetzt um unsertwillen in Kerkern und Gräbern zugegen ist, in Banden und Gefängnissen, bei Beschimpfungen und Mißhandlungen, im Meer und auf dem Trockenen, bei Züchtigungen, Verurteilungen, Nachstellungen und Strafen. Kurz, er ist mit uns allen, und wenn wir leiden, leidet er auch mit uns." — Irenaeus 3, 18, 5 sagt von den Märtyrern: *conantur vestigia assequi passionis Domini.* — Auch Tertullian De pud. 22 gibt in seiner Polemik gegen die Vorrechte der Märtyrer zu, daß Christus im Märtyrer zugegen ist. — Passio Perpetuae usw. 15 sagt Felicitas von ihrem bevorstehenden Martyrium: „Dann wird ein andrer in mir sein, der für mich leiden wird, weil auch ich für ihn leiden werde." — Didaskalia 19, S. 92 sagt vom Märtyrer: „Durch ihn seht ihr den Herrn unsern Erlöser, darin, daß er der unvergänglichen Krone würdig geworden ist und das Märtyrertum des Leidens wieder erneuert hat." — Cyprian ep. 10, 3: „Welch eine Freude genoß Christus dabei. Wie gern kämpfte und siegte der Beschützer des Glaubens in diesen seinen Dienern. Wie gern gab er seinen Gläubigen so vieles, wie die Empfänglichkeit eines jeden faßte. Er selbst war bei dem Kampfe zugegen; er war es, der seine Kämpfer und die Verteidiger seines Namens ermunterte; er stärkte und begeisterte sie, und der für uns über den Tod einmal siegte, der siegt fortwährend in uns." — Ep. 10, 4: „Der Herr ist nicht nur Zuschauer bei seinen Dienern, er selbst kämpft in uns, er selbst nimmt den Streit auf, er selbst ist bei dem entscheidenden Todeskampfe derjenige, welcher krönt und selbst gekrönt wird." — Ep. 31, 3 heißt der Märtyrer: *collega passionis cum Christo in Christi nomine factus.* — Petrus von Alexandrien c. 1 sagt, sie trügen die Wundmale Jesu an ihrem Leibe. — Passio Irenaei 2 sagt Irenaeus zum Richter: *Gaudeo si feceris, ut domini mei passionibus particeps inveniar.* — Phileas von Thmuis (Eus. h. e. 8, 10, 3) spricht in seinem Brief von den Märtyrern, die Christus in sich tragen (*χριστοφόροι μάρτυρες*). — Didaskalia 19, S. 92: „Wer nämlich um des Namens

Gottes, des Herrn willen verurteilt wird: als ein heiliger Märtyrer, als ein Engel Gottes oder Gott auf Erden soll er von euch angesehen werden, er der in geistlichem Sinne mit dem Heiligen Geiste Gottes bekleidet ist." — Markus 13, 11: „Wenn ihr nun abgeführt und überantwortet werdet, so sagt nicht voraus, was ihr reden sollt; sondern was euch im Augenblick eingegeben wird, das redet. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Heilige Geist." — Tertullian Ad mart. 1: „Vor allem, ihr Gesegneten, betrübt nicht den Heiligen Geist, der mit euch in den Kerker eingetreten ist; denn wenn er nicht mit euch in den Kerker eingetreten wäre, so würdet auch ihr heute nicht hier sein." — Testament der 40 Märtyrer 1: Die 40 Märtyrer von Sebaste bezeichnen ihren letzten Willen mit den Worten: „Das ist des Heiligen Geistes und unser Beschluß"; ebenso wie Apostelgesch. 15, 28 die Apostel sprechen. — Acta Saturnini usw. 13 (bei Baluzius Miscellanea) heißen die Märtyrer *ex victoria passionis spiritu sancto ferventes;* ferner 17: *vere enim vivus ille spiritus sanctus confessorum mentes aeternis aspirando et divinis colloquiis exercebat.*

88. Die Bluttaufe. (Zu S. 340.) Cyprian De dom. orat. 24: „Welches Vergehen kann nicht durch die Bluttaufe abgewaschen, welches Verbrechen nicht durch das Martyrium gesühnt werden." — Tertullian Apol. 50: *Omnia enim huic operi delicta donantur.* — Didaskalia 20, S. 102: „Wenn wir nun zum Martyrium um seines Namens willen berufen werden und mit dem Bekenntnis aus der Welt gehen, so werden wir rein sein von allen Sünden und Vergehungen und als unschuldig erfunden werden." — S. 103: „Den Brüdern nämlich, die im Martyrium aus dieser Welt gehen, werden ihre Sünden bedeckt." — Tertullian De bapt. 16: „Wir haben indes noch ein zweites Bad, auch ein und dasselbe, nämlich das des Blutes . . . Das ist die Taufe, welche das nicht empfangene Bad vorstellt und das verlorene wiedergibt." — Scorpiace 6: „Gott hat übrigens auch die Hinfälligkeit vieler, die nach der Taufe den Glauben einbüßen würden, vorhergesehen und, um nun diesen Verlorenen ein zweites Mittel zum Heil zu bereiten, hat er ihnen die Bluttaufe zugestanden . . . So nimmt die Liebe hinweg, so deckt sie die Fülle der Sünden." — Hier hat wahrscheinlich das Wort Mark. 10, 38 eingewirkt.

89. Auferstehung der Märtyrer. (Zu S. 341.) Die Offenbarung Johannis spricht von einer doppelten Auferstehung: an der ersten (20, 4f.) haben nur die Märtyrer Anteil: sie herrschen mit Christus 1000 Jahre. Die allgemeine Totenauferstehung, mit der das Gericht verbunden ist, folgt 20, 12ff. — Tertullian De resurr. 43: „Denn keiner, der da vom Leibe hinweggewandert ist, weilt auch alsbald beim Herrn, wenn nicht durch des Martyriums Vorrecht, demgemäß er nämlich im Paradiese, nicht in der Unterwelt wohnen wird." — De anima 55: „Der neue Tod für Gott, der ungewöhnliche für Christus empfängt auch eine andere, besondere Wohnung. Erkenne demnach die Verschiedenheit zwischen dem Heiden und dem Gläubigen im Tode: nur wenn du für Gott unterliegst, wie der Paraklet ermahnt, nicht aber in weichlichen Fiebern und im Bette, sondern im Martyrium; nur wenn du dein Kreuz trägst und dem Herrn nachfolgst, wie er selber befohlen, dann ist dein Blut der taugliche Schlüssel zum Paradiese." — De fuga 9 teilt Tertullian den Spruch einer montanistischen Prophetin mit, in dem der Satz vorkommt: „Wer unter den Menschen nicht vorgeführt wird, wird im Herrn vorgeführt", d. h. wer auf Erden kein Martyrium erleidet, untersteht dem göttlichen Weltgericht. — Passio Scilitan. 15 sagt Nartzalus, nachdem über ihn das Todesurteil gesprochen ist: *Hodie mar-*

tyres in caelis sumus. Deo gratias. — Hippolyt in Dan. 2, 37, 3 sagt vom Märtyrer: „Denn dieser wird fortan ein Gericht nicht empfangen, sondern wird richten als ein Teilhaber der ersten Auferstehung." — De antichr. 59 sieht er, „im Reiche Christi ausruhend" nur die Propheten, Märtyrer und Apostel. — Mart. Pionii 21: „Deswegen eile ich, um schneller aufzuerstehen, indem ich kundmache die Auferstehung von den Toten." — Der Bischof Fructuosus freut sich, daß er den Fasttag, an dem er verbrannt wird, im Paradies mit den Märtyrern und Propheten vollenden wird" (Acta Fructuosi 3).

90. Die Märtyrer beim Weltgericht. (Zu S. 341.) Der Gedanke, daß die Märtyrer beim Weltgericht als Richter fungieren werden, wird häufig, und besonders in ältester Zeit, in der allgemeinen Weise ausgesprochen, daß die Märtyrer am Reiche Gottes teilnehmen und mit Christus zusammen herrschen und richten. Vgl. Offenb. 20, 4; Cyprian ep. 6, 2; Origenes Exhort. ad mart 28. — Seit dem dritten Jahrhundert wird die Assistenz der Märtyrer am Weltgericht stärker betont. Dionysius von Alexandrien (Eus. h. e. 6, 42, 5) sagt von ihnen: „Diese unsere göttlichen Märtyrer selbst, die nun Beisitzer Christi und Genossen seines Reichs und Teilnehmer an seinem Gericht und Mitrichter sind." — Tertullian Ad mart. 2 redet die Märtyrer als die künftigen Richter ihrer Richter an, ebenso (Cyprian) ep. 31, 3. — In der Passio Mariani et Jacobi 6 sieht Marianus in der Vision Christus auf dem Richterthron sitzen, ihm zur Rechten Cyprian, der vor kurzem Märtyrer geworden war. Cyprian ergreift ihn bei der Hand und läßt ihn an seiner Seite sich niedersetzen. Beim Gericht über die folgenden Märtyrer fungiert Marianus schon als Assessor.

91. Sündenvergebung der Märtyrer. (Zu S. 346.) Daß die Märtyrer die Sünden vergaben wie die alten Apostel und Propheten (s. Bd. 1, S. 292), ist während der ganzen Verfolgungszeit zu beobachten. Apollonius (Eus. h. e. 5, 18, 7) spottet gelegentlich über die Montanisten: „Wer wird dem andern die Sünden vergeben? Die Prophetin dem Märtyrer seine Räubereien, oder der Märtyrer der Prophetin ihre Betrügereien?" — Tertullian Ad mart. 1 erwähnt, daß viele Christen zu den Märtyrern ins Gefängnis zogen, um sich den Frieden mit der Kirche zu holen. — De pud. 22 bestreitet er das Märtyrer-Privileg. Er redet den Bischof Kallist von Rom an: „Allein du gießest diese Gewalt auch auf deine Märtyrer aus ... Es beflecken sich Männer und Weiber in der Finsternis, ... und sie suchen bei denen Frieden, welche wegen dem ihrigen sich in Gefahr befinden. Andere fliehen in die Metallgruben und von da kehren sie als Wiederaufgenommene zurück" ... — Das Martyrium der Lugdunenser (Eus. h. e. 5, 1, 45f.) berichtet: die Märtyrer im Gefängnis nahmen die meisten Gefallenen wieder auf und veranlaßten sie, sich als Christen öffentlich zu bekennen und verurteilen zu lassen. In ihnen „tat sich das grenzenlose Erbarmen Christi kund". Später scheinen sie alle Gefallenen wieder aufgenommen zu haben (Eus. 5, 2, 5. 7). — Während der decischen Verfolgung schreibt Dionysius Alexandr. (Eus. 6, 42, 5): „Diese unsre göttlichen Märtyrer ... haben sich einiger der gefallenen Brüder angenommen, die der Beschuldigung, geopfert zu haben, überwiesen waren. Und da sie ihre Umkehr und Reue sahen und glaubten, daß sie dem angenehm sein könne, der lieber die Reue des Sünders als seinen Tod will, so nahmen sie sie an, gaben sie der Kirche wieder und ließen sie an ihren Gebeten und an ihren Mahlzeiten teilnehmen." — Von der diokletianischen Verfolgung schreibt Eusebius Kirchengeschichte 9, 1, 9: „Die am Glauben erkrankt und an ihren Seelen Schiffbruch gelitten hatten, eilten voll Be-

gierde zu ihrer Heilung, baten die Starken inständig, ihnen die rettende Hand zu reichen und flehten zu Gott, daß er ihnen gnädig sei". — Vgl. ferner die Acta Saturnini usw. 17 (Baluzius) und Epiphanius h. 68, 1. — Elvira 25 und Arles 314, c. 9 sprechen von Friedensbriefen, welche Konfessoren ausgestellt hatten. — Dionysius von Alexandrien korrespondierte über diesen Fall mit Fabius von Antiochien. Nachdem er das Vorgehen der Märtyrer in Alexandrien geschildert, fährt er fort: „Was ratet ihr uns nun in dieser Beziehung, meine Brüder? Was sollen wir tun? Sollen wir ihrer Meinung und Ansicht beitreten, sollen wir ihr Urteil und ihre Huld gültig sein lassen und nachsichtig sein gegen diejenigen, deren sie sich erbarmt haben? Oder sollen wir ihr Urteil für ein ungerechtes erklären, und uns selbst zu Beurteilern ihres Urteils aufwerfen, die Güte betrüben und die Ordnung wiederherstellen?" (Eusebius h. e. 6, 42, 6). — Desgleichen während der diokletianischen Verfolgung entwickelte sich in Karthago eine scharfe Spannung zwischen dem Bischof und den Märtyrern (Acta Saturnini usw.); ebenso in Alexandrien (Epiphanius h. 68, 1). — Die Differenz, von der die Passio Perpetuae usw. berichtet, hängt mit der montanistischen Krisis zusammen. Unter anderem träumte der Märtyrer Saturus, daß sich der Bischof und der Presbyter-Doktor im Himmel ihm zu Füßen werfen, und dazu von den Engeln recht schlecht behandelt werden (Passio Perpetuae 13).

92. Anrufung der Märtyrer schon vor ihrem Tode. (Zu S. 347.) Passio Montani usw. 13: Als Lucius zum Tode geführt wurde, riefen ihm die Christen zu: *Memento nostri.* — Acta Fructuosi 1: Die Gemeinde bittet ihren gefangenen Bischof, ihrer eingedenk zu sein. c. 3: Bei der Hinrichtung tritt im letzten Augenblick ein christlicher Soldat an ihn heran und faßt ihn bei der Hand, *rogans ut sui memor esset.* — Eus. De mart. Pal. 7: Eine Jungfrau Theodosia fordert Märtyrer, die gefesselt vor dem Tribunal des Statthalters stehen, auf, ihrer bei Christus zu gedenken. — Passio Philippi Heracl. 7: Die Christen küssen im Gefängnis die Füße des Bischofs, *scientes quantum in eo divini esset auxilii.* — Acta Julii veterani 4 (Anal. Bolland. Bd. X, 1891, S. 52): Ein Soldat Hesychius sagt dem Veteranen vor seiner Hinrichtung: *Obsecro te, Juli . . . memor esto mihi. Nam et ego sequar te.*

93. Die Märtyrer im Himmel. (Zu S. 350.) Eine römische Inschrift aus dem Jahre 268 oder 279 ruft dem Toten zu: *vibas inter sanctis;* eine andere v. J. 291: *refrigera cum spirita sancta* (= spiritibus sanctis); beide bei de Rossi Inscript. christ. Bd. I n. 10. 17. — In den Acta Julii veterani 3 (Anal. Boll. Bd. X, 1891, S. 52) sagt der Märtyrer: *Elegi mori ad tempus, ut in perpetuo vivam cum sanctis* und vor seinem Ende betet er (4): *Domine Jesu Christe, pro cujus nomine haec patior, te deprecor, ut cum tuis sanctis martyribus spiritum meum suscipere digneris.* — In den Acta Saturnini usw. 18 (bei Baluzius Miscellanea) treten die Märtyrer im Gefängnis von Karthago dem Bischof Mensurius mit folgendem Beschluß entgegen: *Si quis traditoribus communicaverit, nobiscum partem in regnis caelestibus non habebit.*

94. Versammlungen in den Zömeterien. (Zu S. 352.) Während der valerianischen Verfolgung wurde am 6. August 258 der Bischof Xystus von Rom *in cimiterio* überrascht und getötet, wo mit ihm die Gemeinde versammelt war (Cyprian ep. 80, 1; Damasus epigr. 13). — Im Jahre 303 versammelte sich die Gemeinde von Aptungi an den Gräbern: *in area ubi orationes facitis* (Acta purgationis Felicis 4. 8). — Ebenso in Cirta (Gesta apud Zenophilum 11); dort

fand auch die neue Bischofwahl nach der Verfolgung statt (a. a. O. 13). — Die alexandrinische Gemeinde versammelt sich nach Aufhören der Verfolgung *ad martyrum memorias* (Acta Petri Alex. bei Mai Spicil. Rom. 3, 676). Dort befand sich eine Kirche, die der Bischof Petrus *ob martyrum coemeteria* gebaut hatte (a. a. O. S. 689).

95. Reliquienverehrung. (Zu S. 353.) Mart. Polycarpi 18: Die Gemeinde von Smyrna hält die Gebeine ihres verbrannten Bischofs für wertvoller als Edelsteine und kostbarer als Gold und setzt sie in einer entsprechenden Grabstätte bei. — Acta Carpi, Papyli usw. 47: „Ihre Überreste sammelten die Christen heimlich und verwahrten sie zur Ehre Christi und zum Ruhm seiner Märtyrer." — Acta Maximiliani 3: Eine Matrone erbittet sich vom Richter den Leichnam Maximilians, bringt ihn in ihrer Sänfte von Theveste nach Karthago und bestattet ihn neben dem Grabe Cyprians. — In der diokletianischen Verfolgung suchte der Staat den Gemeinden die Reliquien zu entziehen. Schon die christlichen Eunuchen in Nikomedien, die ersten Opfer der Verfolgung, wurden nach ihrem Tode wieder ausgegraben und ins Meer versenkt (Eus. h. e. 8, 6, 7). Ägyptische Christen in Tyrus mußten mit den Tieren kämpfen, wurden dann mit dem Schwert getötet und ins Meer geworfen (Eus. 8, 7). — Galerius ließ die verbrannten Gebeine der auf dem Scheiterhaufen gestorbenen Christen zu Pulver stoßen und in den Fluß oder ins Meer streuen (Lactantius De mort. pers. 21, 11). — Der Statthalter in Cäsarea ließ mehrfach die Leichname der Christen zum Fraß für wilde Tiere liegen (Eus. De mart. Pal. 9, 11). — Der Bischof Irenaeus von Sirmium wurde enthauptet und sein Leichnam in die Save geworfen (Passio Irenaei 5). — Passio Philippi Heracl. 15: Der Präses läßt die verbrannten Leichen des Bischofs Philippus und des Diakonen Hermes in Adrianopel in den Hebrus werfen. Den Christen gelingt es, sie herauszufischen. Sie setzen dieselbe vorläufig drei Tage lang in einer Villa vor der Stadt bei. — Überhaupt wurde es ein beliebtes Motiv der christlichen Legendenbildung, daß der heidnische Richter den Christen ihre Reliquien entziehen will, was dann durch ein göttliches Wunder vereitelt wird.

96. Ausschluß von Märtyrern aus dem Kalender. (Zu S. 355.) Cyprian ep. 27, 1 tadelt den Märtyrer Paulus und lobt den Mappalicus. Damit wird es zusammenhängen, daß in dem Kalendarium Karthaginiense wohl Mappalicus (am 13. kal. maj.), aber nicht Paulus genannt ist. — Elvira 60: Wer ein Götterbild zerstört und dabei getötet wird, *placuit in numerum eum non recipi martyrum.* — Cyprian ep. 55, 29: „Die Apostaten aber und die Deserteure, die Gegner, Feinde und Zerstörer der Kirche Christi dürfen nach dem Apostelwort niemals zum Frieden der Kirche zugelassen werden, auch wenn sie draußen für den Namen getötet worden sind, weil sie die Einheit des Geistes und der Kirche nicht gehalten haben." — De unitate eccl. 14: *Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est.* — Apollonius bemängelte das Martyrium der Montanisten Themison (Eus. h. e. 5, 18, 5) und Alexander (Eus. 5, 18, 9). — Hippolytus hofft seinen Gegner, den römischen Bischof Kallistus, um die Märtyrerkrone bringen zu können (Philos. 9, 12), was ihm aber nicht gelungen ist. Denn die Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 verzeichnet Kallistus am 2. id. oct. — Seit dem vierten Jahrhunderte tilgte die staatsfreundliche Kirche aus ihren Kalendern die Namen aller Soldaten-Märtyrer, um eine unerwünschte Wirkung auf die christliche Armee zu vermeiden. Die Namen des Maximilian und Marcellus sind nicht in den karthagischen Kalender aufgenommen worden,

weil die Kirche den Schein meiden wollte, als wenn sie Aufruhr predigte. Die vorhandenen Akten der beiden zeigen, daß sie in Diokletians Zeit verehrt wurden; die Feier wird bald eingestellt worden sein. — Nereus und Achilleus sind im Chronographen v. J. 354, dem ältesten römischen Märtyrerverzeichnis, nicht notiert. — Im Martyrologium Karthaginiense fehlt der unbotmäßige Gerichtsschreiber Cassianus aus Tingis (Passio Cassiani). — Im Martyrologium syriacum vermißt man den Soldaten Dasius, der das Saturnalienfest nicht mitfeiern wollte und die Kaiserbilder verhöhnte (seine Akten in den Analecta Bolland. Bd. XVI, 1897, S. 5ff.). — Die 40 Soldaten-Märtyrer von Sebaste sind ebenfalls im Martyrologium syriacum nicht vertreten. Es ist ferner auffallend, daß in ihrem Martyrium kein Datum angegeben ist, an dem ihre Feier stattfand. — Auch Tarachus, der Genosse des Probus und Andronicus im Martyrium, war Soldat gewesen und mit Rücksicht auf sein christliches Bekenntnis auf seine Bitte entlassen worden (Acta Tarachi usw. 1). Er fehlt im Martyrologium syriacum. — Der Veteran Typasius in Tigava castra (Mauretanien), dessen Passion die Bollandisten herausgaben (Analecta Bolland. Bd. IX, 1890, S. 116ff.) fehlt im Martyrologium Karthaginiense und sogar im Martyrologium Hieronymianum. — Der vexillifer Fabius, der unter Diokletian in Cäsarea-Mauretanien gelitten hatte und in dem benachbarten Cartenna verehrt wurde, fehlt ebenfalls in beiden (Anal. Boll. Bd. IX, 1890, S. 123ff.). — Der Veteran Julius (Anal. Bolland. Bd. X, 1891, S. 50f.), der am 27. Mai in Durostorum gefeiert wurde, fehlt im Martyrologium syriacum; im Hieronymianum ist sein Name nachträglich eingefügt, wie man daraus sieht, daß die Angabe der Stadt fehlt. — Theagenes, der christliche Rekrut des Licinius, der sich weigerte zu dienen und deswegen im Hellespont ertränkt wurde, ist im Martyrologium syriacum übergangen, das gerade die Märtyrer der kleinasiatischen Landschaften besonders reichlich notiert. In das Hieronymianum hat ein Referat aus der Passio Aufnahme gefunden (vgl. Achelis, Martyrologien S. 116ff.). — An die Stelle der wirklichen Soldaten-Martyrien, deren Beispiel die reichsfreundliche Kirche bedenklich fand, sind andre getreten, deren Legende so gestaltet war, daß sie auf christliche Soldaten nur erbaulich wirken konnte. Die Soldaten der Thebäischen Legion, Mauritius und Genossen, weigern dem Maximian den Gehorsam, als er sie bei der Christenverfolgung verwenden will.

97. Märtyrer und Konfessoren. (Zu S. 357.) Eine Unterscheidung zwischen Märtyrern und Konfessoren kennt noch nicht Hermas Sim. 9, 28. Er macht nur einen Unterschied zwischen solchen, die den Herrn freudig bekannt haben, und andern, die überlegt haben, ob sie nicht verleugnen sollten. — Dagegen unterscheidet das Martyrium der Lugdunenser vom Jahre 177 deutlich zwischen verschiedenen Arten von Märtyrern und Bekennern (Eus. h. e. 5, 4, 3). — In den Canones Hippolyti 6 und der Ägyptischen Kirchenordnung 34 (Texte und Unters. Bd. VI, 4, S. 67ff.) wird dieser Unterscheidung eine kirchenrechtliche Folge gegeben: Der Märtyrer bedarf, um Kleriker zu werden, keiner bischöflichen Ordination, da er den Geist schon im Martyrium erhalten hat; der Konfessor muß ordiniert werden. — Origenes Exhort. ad. martyr. 15 macht deutlich den Rangunterschied. — Cyprian ep. 15 und 76 ebenso. — Die alten Randnoten zu den Sententiae LXXXVII episcoporum kennen die Prädikate *confessor*, *martyr* und *confessor et martyr*. Die Randnoten sind dem Protokoll noch im dritten Jahrhundert angefügt worden; sie nehmen auf die valerianische Ver-

folgung Bezug. Konfessoren sind die Bischöfe, die auf Grund des ersten Reskripts v. J. 257 ins Exil geschickt wurden; Märtyrer, die gemäß dem zweiten Reskript v. J. 258 zum Tode verurteilt wurden; den doppelten Ehrentitel erhalten die Bischöfe, die von den beiden Reskripten betroffen wurden, wie es z. B. bei Cyprian der Fall war (Nachr. d. Göttinger Ges. d. W. 1909, S. 300). — Petrus von Alexandrien nennt in seinen Bußkanones *ὁμολογήσαντες* (5. 14) und anderseits *οἱ τρισμακάριοι μάρτυρες* (14). — Auch die meletianische Quelle bei Epiphanius 68, 2 kennt *ὁμολογηταί* und *μάρτυρες*. — Kaiser Konstantin unterscheidet in einem Edikt an die Heiden des östlichen Reichs (Eus. V. C. 2, 35f.) zwischen Märtyrern, Bekennern, Flüchtlingen usw. — Der Märtyrer ist ein Zeuge der Leiden Christi: ein Sprachgebrauch, der schon 1. Petrus 5, 1 vorliegt und den Stellen der Offenbarung 2, 23 und 17, 6 zu Grunde liegt. Das unterscheidende Moment zwischen Märtyrern und Konfessoren ist also die Körperstrafe, wie in den Canones Hippolyti 6 und in der Ägyptischen Kirchenordnung 43 deutlich ausgesprochen ist (Texte u. Unters. Bd. VI, 4, S. 67ff.). Ein Soldat, der die Rutenstrafe für sein christliches Bekenntnis erlitten hat, ist mit dem Martyrium gekrönt (Tertullian De cor. 1). — Cyprian ep. 12, 1: Die im Gefängnis sterben, sind Märtyrer, *etsi torti non sunt*. — Tertullian Ad mart. 1 nennt die lebenden Gefangenen im Kerker *martyres designati*. — Adv. Prax. 1 bestreitet er dem Praxeas das Anrecht auf den Märtyrertitel *ob solum et simplex et breve carceris taedium*. — Auch bei Cyprian ep. 5, 6 ist der Gefangene nur Konfessor. — Im Martyrium Pionii 9 wird eine Sklavin Sabina erwähnt, die von ihrer heidnischen Herrin gefesselt im Gebirge ausgesetzt worden war. Sie wird *ὁμολογήτρια* genannt (2). — Die im Jahre 235 nach Sardinien deportierten Römer, der Bischof Pontian und der Presbyter Hippolytus, galten als Märtyrer: sie sind schon in der Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 verzeichnet. Es muß aber doch das Gefühl vorhanden gewesen sein, daß die Deportation, auch wenn sie zum Tode geführt hatte, kein eigentliches Martyrium sei. Denn der Liber pontificalis, der die Notiz aufgenommen hat, fügt bei Pontian hinzu, daß er während seines Aufenthalts in Sardinien mißhandelt, mit Knütteln geschlagen und darauf gestorben wäre. Durch den Zusatz sollte das Martyrium des Bischofs handgreiflicher gemacht werden. — Kornelius von Rom war zur leichteren Strafe der *relegatio* verurteilt worden; er starb im Exil. Cyprian ep. 61, 3; 67, 6 bezeichnet ihn daraufhin als Märtyrer; in Rom war er aber nicht als solcher anerkannt. Die Depositio martyrum nennt ihn nicht, und wenn ihn sein Grabstein in San Callisto auffallender Weise als Märtyrer kennzeichnet, so ist das Wort *martyr* ein späterer Zusatz. Vgl. Wilpert Papstgräber S. 26ff.; dort auch die Abbildung. — Während der decischen Verfolgung schreibt ein römischer Gefangener Celerinus an Lucian, der sich im Gefängnis von Karthago befand (Cyprian ep. 21, 3): „Auch du, wie ich höre, stehst schon in der höheren Klasse der Märtyrer. O du Glücklicher, dem seine heißesten Wünsche gleichsam im Schlaf erfüllt sind. Du sehntest dich nach dem Gefängnis für den Namen des Herrn, und siehe, es widerfuhr dir, wie geschrieben steht: Der Herr gebe dir, was dein Herz begehrt. Nun bist du über die Vorsteher Gottes gesetzt!" (nach der Ausgabe von Miodoński, Anonymus Adv. aleatores S. 119). — Die Ehre des Martyriums war so hoch, daß sich die Märtyrer den Titel zuweilen aus Bescheidenheit verbaten (Eus. h. e. 5, 2, 3).

98. Schmerzlosigkeit beim Martyrium. (Zu S. 361.) Minucius Felix 37, 4: „Wie viele von den Unsern habe es ohne einen Schmerzenslaut ertragen,

wenn ihnen — nicht die rechte Hand nur (wie Scaevola), sondern der ganze Körper versengt und verbrannt wurde, obwohl sie es in ihrer Gewalt hatten, ihre Freilassung zu bewirken . . . Unsere Weiber und Kinder spotten der Kreuze, der Foltern, der reißenden Tiere und aller Schrecknisse der Hinrichtung durch gottbegeisterte Ausdauer im Schmerz." — Die Schmerzlosigkeit beim Martyrium wird auch in den besten Akten gelegentlich bezeugt. Martyrium Polycarpi 2: „Keiner von ihnen wimmerte oder stöhnte. Dadurch bewiesen die Märtyrer Christi uns allen, daß sie in der Stunde der Folterung vom Fleisch abwesend waren oder vielmehr, daß der Herr bei ihnen stand und mit ihnen vereint war . . . und das Feuer der entmenschten Henker erschien ihnen erfrischend." — Passio Montani et Luci 21: Der Diakon Flavian bittet den verstorbenen Cyprian um Auskunft, ob man beim Martyrium Schmerz fühle. Cyprian erscheint ihm und sagt: *Alia caro patitur, cum animus in caelo est. nequaquam corpus hoc sentit, cum se Deo tota mens devovit.* — Die Passio Philippi Heracl. 11 hebt die Schmerzlosigkeit bei dem Bischof Philippus von Heraklea hervor; die Passio Quirini ep. 2 bei dem Bischof Quirinus von Siscia. — Eusebius De mart. Pal. 11, 12 erzählt von einem ägyptischen Christen, der in Cäsarea mit neu erfundenen Folterinstrumenten behandelt wurde, daß er sich um den Henker gar nicht bekümmert hätte. „Als wenn er ohne Fleisch und ohne Körper wäre, schien er die Schmerzen gar nicht zu fühlen." — Es handelt sich hier um hysterische Erscheinungen, die der wissenschaftlichen Medizin wohlbekannt sind. Ein charakteristisches Beispiel aus neuerer Zeit bei James-Wobbermin S. 272. — In den unechten Märtyrerakten gehört die Schmerzlosigkeit des Märtyrers zum Schema der Darstellung.

99. Die Anzahl der Märtyrer. (Zu S. 363.) Ich stelle hier kurz das Material über die Zahl der Märtyrer zusammen. Zunächst aus den einzelnen Verfolgungen. Im Martyrium Polycarpi 19 schreiben die Gemeinden von Smyrna und Philadelphia, daß Polykarp der zwölfte Märtyrer aus ihrer Mitte gewesen sei. Dabei fassen sie möglicher Weise allein die Opfer jener Verfolgung im Jahre 155 oder 156 ins Auge. — Im Jahre 177 fand die Verfolgung der Gemeinden von Lugdunum und Vienna statt. Die Liste der Märtyrer ist im Martyrologium Hieronymianum am 4. non jun. erhalten; ihre Anzahl beträgt höchstens 48, wahrscheinlich etwas weniger. Vgl. Achelis, Martyrologien S. 145ff. — Das bekannte Wort des Origenes Ctr. Celsum 3, 8, daß „im Laufe der Zeiten einige und sehr leicht zu zählende Christen für ihren Glauben gestorben sind", darf nicht gepreßt werden. Es vergleicht die Zahl der Märtyrer mit der Gesamtzahl der Christen, und es ist unter dem Eindruck einer langen Friedenszeit, vor der Verfolgung des Decius, geschrieben. — Aus der valerianischen Verfolgung haben wir die Nachricht, daß von 87 afrikanischen Bischöfen, die sich im Jahre 256 zu dem bekannten Septemberkonzil in Karthago zusammengefunden hatten, 12 Märtyrer wurden. Die Zahl der Märtyrer unter den übrigen Klerikern und den Laien war wahrscheinlich größer. S. oben S. 289. — Auch bei der diokletianischen Verfolgung muß man sich vergegenwärtigen, daß der römische Staat niemals darauf ausgegangen ist, eine möglichst große Anzahl von Christen zu töten. Sein Bestreben war vielmehr, die Christen auf alle Weise zum Opfer zu bringen, wobei er auch von Todesurteilen Gebrauch machte. Über die Märtyrer von Palästina hat Eusebius das bekannte Buch verfaßt, in dem er 92 Märtyrer aufzählt. Er zieht aber die Grenzen seiner Berichterstattung sehr weit, indem er viele Auswärtige mitzählt, und unter den 92 sind 39 Bergwerks-

gefangene, die als arbeitsunfähig getötet wurden, also ein besonderer Fall, der für die Beurteilung der Zahl ins Gewicht fällt. — Wenn Eusebius Kirchengeschichte 8, 11, 1 von Phrygien erzählt, daß dort eine ganze Stadt, die ausschließlich von Christen bewohnt war, durch Soldaten eingeschlossen und in Brand gesteckt wurde, so ist er wahrscheinlich aus Lactantius Divin. Inst. 5, 11, 10 zu korrigieren. Lactantius aber spricht nicht von einer Stadt, sondern von einer Kirche, die mitsamt der Gemeinde verbrannt worden wäre. Die Vorstellung von der Zahl der Umgekommenen wird dadurch erheblich ermäßigt. — Massenmorde von Christen sind damals, so viel wir wissen, nur in Ägypten vorgekommen. Eusebius Kirchengeschichte 8, 9, 3f. berichtet von Martyrien in der Thebais, denen er als Augenzeuge beigewohnt hat, daß dort oft 30, ja 60 und sogar 100 Christen an einem Tage hingerichtet worden wären. Die Schwerter wären dabei stumpf geworden und zerbrochen, die Henker hätten einander ablösen müssen. Dieser Zustand hätte Jahre hindurch gedauert. Nimmt man den Bericht wörtlich, so käme man auf eine sehr große Anzahl von Märtyrern. Da es sich um Ägypten handelt, ist die Schilderung nicht in dem Maße unglaubwürdig, wie man öfter gemeint hat. Denn die Hartnäckigkeit der Ägypter war bekannt. Ammianus Marcellinus 22, 16 erzählt, daß unter der Landbevölkerung Ägyptens niemand für voll gelte, der seine Steuern bezahle, ohne sich durch Prügel dazu zwingen zu lassen. Wer nicht seinen braunen Leib voller Striemen habe, schäme sich. Es gäbe keine Tortur, die einen ägyptischen Strauchdieb dazu bringen könnte, auch nur seinen Namen zu nennen. Diokletian mag, mit Rücksicht auf den Nationalcharakter, in Ägypten von vornherein schärfer zugegriffen haben als sonst. Was oben S. 309, Anm. 2, angeführt wurde, spricht ebenfalls dafür, daß die Verfolgung in Ägypten blutiger verlief, als in andern Provinzen. — Sodann die alten Kalender, welche die Märtyrer längerer Zeitperioden für bestimmte Orte zusammenfassen. Die Depositio martyrum des Chronographen vom Jahre 354 enthält 50 Namen von Märtyrern, die an 22 Tagen gefeiert wurden. Die Märtyrer stammen meistens aus Rom und Umgegend, Ausländer sind nur 3 Afrikaner. Von den suburbikarischen Städten ist Portus mit 5, Albanum mit 4 Namen vertreten, am 7. Meilenstein der via Ostiensis liegen 6 Märtyrer bestattet, sodaß 32 stadtrömische Märtyrer bleiben, die sich auf das Jahrhundert vor Konstantin verteilen. Der erste, dessen Datum bekannt ist, ist der Bischof Kallistus vom Jahre 222; die letzten Märtyrer sind aus dem Jahre 304 datiert. Da die ersten 170 Jahre der römischen Gemeinde übergangen sind, ist die Zahl 32 nicht als Gesamtzahl der römischen Märtyrer aufzufassen; und daß auch aus andern Erwägungen heraus manche Märtyrer nicht in den Kalender gelangt sind, wurde oben S. 442f. erwähnt. Immerhin sind im römischen Kalender alle großen Verfolgungen berücksichtigt, und wenn die diokletianische Verfolgung im Westen verhältnismäßig wenige Opfer gefordert hatte, so gingen die Verfolgungen des Maximinus Thrax, des Decius und des Valerian von Rom aus, und trafen in erster Linie die römische Gemeinde. Man wundert sich doch, daß das greifbare Resultat aller dieser Aktionen 32 Tote in Rom sind. — Der Kalender von Karthago ist uns in der Gestalt erhalten, die er kurz nach dem Jahre 505 hatte. Er ist weit umfangreicher als der römische, hat die Märtyrer aus allen afrikanischen Provinzen und viele Ausländer aufgenommen, eignet sich aber wegen seiner späten Redaktion nicht recht zum Vergleich mit der Depositio martyrum v. J. 354. — Ein orientalischer Kalender liegt in einer syrischen Handschrift des Jahres

411 vor. Er ist arianischen Ursprungs und umfaßt den ganzen Orient. Seine erste Redaktion stammt wohl aus Nikomedien, die gegenwärtige aus Edessa. Er hat vermutlich Kalender einzelner Städte des Orients als seine Quellen benutzt; ein Versuch, diese mutmaßlichen Quellen zu rekonstruieren bei Achelis, Martyrologien, S. 39ff. Es sind 38 Städte der orientalischen Provinzen genannt, von denen die meisten nur einen oder zwei Festtage zu verzeichnen haben; solche mit 3, 4 oder 5 Märtyrerfesten sind schon seltener; eine Stadt, Caesarea in Kappadozien, hat 8 Tage mit Märtyrern besetzt. Von ihnen allen stehen weit ab Alexandrien mit 24, Antiochien mit 26 und Nikomedien mit 34 Feiertagen. Die Zahlen stehen in guter Parallele zu den 22 Märtyrerfesten des römischen Kalenders; s. oben. Bei Antiochia sind 35 Personen namhaft gemacht, unter ihnen 4 Bischöfe, die vielleicht ihres Ranges wegen genannt sind, nicht als Märtyrer; 10 Märtyrer aber stammen aus der Zeit vor Diokletian, so daß für die diokletianische Verfolgung 21 Märtyrer übrig bleiben. Ganz anders sind die Zahlen für Alexandrien und Nikomedien. Unter Alexandrien sind wenigstens 103 Märtyrer aufgeführt; unter ihnen können wir nur bei zweien die Zeit vor Diokletian wahrscheinlich machen, so daß mindestens 101 für die diokletianische Verfolgung übrig bleiben. Dabei scheint die alexandrinische Liste besonders lückenhaft zu sein. — In Nikomedien stehen hinter den 34 Festtagen mindestens 420 Märtyrer, von denen nur 40 als „alte Märtyrer" bezeichnet sind; also bleiben wenigstens 380 für die diokletianische Verfolgung. — Bei beiden Städten finden sich auch an einzelnen Tagen große Zahlen von Märtyrern, von denen also zu vermuten ist, daß sie an jenem einen Tag einen gemeinsamen Tod fanden: bei Alexandrien am 19. Mai, 15 Juni (Juli) und 19. September je 12, am 26. Mai 18, am 8. September 22 Märtyrer; in Nikomedien am 4. März 20, am 12. März 9, am 13. März 22, und am 28. April gar 270 Märtyrer. Sonst sind im Kalender größere Zahlen verzeichnet nur noch bei Tomi: am 10. Juni (Juli) 48; und am 7. Juni (Juli) sind ohne Ortsangabe 18 genannt. — Nimmt man hinzu, was wir oben aus dem römischen Kalender ermittelten, so geben die Zahlen für Antiochien, Alexandrien, Nikomedien und Rom ein charakteristisches Bild für die verschiedene Strenge, mit der die diokletianische Verfolgung in den verschiedenen Reichsteilen durchgeführt wurde. — Von dem Martyrologium Hieronymianum sieht man bei dieser Frage am besten ganz ab. — Wenn man diese Zahlen im ganzen übersieht, muß man doch sagen, daß das römische Reich im dritten Jahrhundert an Blutvergießen in viel grösserem Umfang gewöhnt war, auch wenn man von den großen Menschenopfern, welche die Kriege an den Grenzen fortwährend kosteten, und von den Feldzügen, welche die Kronprätendenten gegeneinander führten, hier schweigt. Die Historia Augusta (Severus 13) zählt 41 hochgestellte Persönlichkeiten auf, die Septimius Severus ohne Urteilsspruch hinrichten ließ; Leute aus geringerem Stande noch weit mehr (14f.). — Caracalla ließ nach Getas Tode dessen sämtliche Anhänger töten; es sollen gegen 20 000 Menschen gewesen sein (Dio Cassius 77, 4; Herodian 4, 6; Hist. Augusta Carac. 3f.). — In Alexandrien richtete derselbe ein großes Blutbad an (Dio Cassius 77, 22f.; Herodian 4, 9; Hist. Augusta Carac. 6). — Maximinus Thrax ließ am Anfang seiner Regierung mehr als 4000 Menschen wegen einer angeblichen Verschwörung gegen sein Leben hinrichten (Herodian 7, 3; Hist. Augusta Maximini 10). — Kurz vor seinem Tode kam es zu einem Bürgerkrieg zwischen den Römern und den Prätorianern (Herodian 7, 11f.; Hist. Augusta Maximus et Balbinus 9).

folgung Bezug. Konfessoren sind die Bischöfe, die auf Grund des ersten Reskripts v. J. 257 ins Exil geschickt wurden; Märtyrer, die gemäß dem zweiten Reskript v. J. 258 zum Tode verurteilt wurden; den doppelten Ehrentitel erhalten die Bischöfe, die von den beiden Reskripten betroffen wurden, wie es z. B. bei Cyprian der Fall war (Nachr. d. Göttinger Ges. d. W. 1909, S. 300). — Petrus von Alexandrien nennt in seinen Bußkanones ὁμολογήσαντες (5. 14) und anderseits οἱ τρισμακάριοι μάρτυρες (14). — Auch die meletianische Quelle bei Epiphanius 68, 2 kennt ὁμολογηταί und μάρτυρες. — Kaiser Konstantin unterscheidet in einem Edikt an die Heiden des östlichen Reichs (Eus. V. C. 2, 35 f.) zwischen Märtyrern, Bekennern, Flüchtlingen usw. — Der Märtyrer ist ein Zeuge der Leiden Christi: ein Sprachgebrauch, der schon 1. Petrus 5, 1 vorliegt und den Stellen der Offenbarung 2, 23 und 17, 6 zu Grunde liegt. Das unterscheidende Moment zwischen Märtyrern und Konfessoren ist also die Körperstrafe, wie in den Canones Hippolyti 6 und in der Ägyptischen Kirchenordnung 43 deutlich ausgesprochen ist (Texte u. Unters. Bd. VI, 4, S. 67 ff.). Ein Soldat, der die Rutenstrafe für sein christliches Bekenntnis erlitten hat, ist mit dem Martyrium gekrönt (Tertullian De cor. 1). — Cyprian ep. 12, 1: Die im Gefängnis sterben, sind Märtyrer, *etsi torti non sunt*. — Tertullian Ad mart. 1 nennt die lebenden Gefangenen im Kerker *martyres designati*. — Adv. Prax. 1 bestreitet er dem Praxeas das Anrecht auf den Märtyrertitel *ob solum et simplex et breve carceris taedium*. — Auch bei Cyprian ep. 5, 6 ist der Gefangene nur Konfessor. — Im Martyrium Pionii 9 wird eine Sklavin Sabina erwähnt, die von ihrer heidnischen Herrin gefesselt im Gebirge ausgesetzt worden war. Sie wird ὁμολογήτρια genannt (2). — Die im Jahre 235 nach Sardinien deportierten Römer, der Bischof Pontian und der Presbyter Hippolytus, galten als Märtyrer: sie sind schon in der Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 verzeichnet. Es muß aber doch das Gefühl vorhanden gewesen sein, daß die Deportation, auch wenn sie zum Tode geführt hatte, kein eigentliches Martyrium sei. Denn der Liber pontificalis, der die Notiz aufgenommen hat, fügt bei Pontian hinzu, daß er während seines Aufenthalts in Sardinien mißhandelt, mit Knütteln geschlagen und darauf gestorben wäre. Durch den Zusatz sollte das Martyrium des Bischofs handgreiflicher gemacht werden. — Kornelius von Rom war zur leichteren Strafe der *relegatio* verurteilt worden; er starb im Exil. Cyprian ep. 61, 3; 67, 6 bezeichnet ihn daraufhin als Märtyrer; in Rom war er aber nicht als solcher anerkannt. Die Depositio martyrum nennt ihn nicht, und wenn ihn sein Grabstein in San Callisto auffallender Weise als Märtyrer kennzeichnet, so ist das Wort *martyr* ein späterer Zusatz. Vgl. Wilpert Papstgräber S. 26 ff.; dort auch die Abbildung. — Während der decischen Verfolgung schreibt ein römischer Gefangener Celerinus an Lucian, der sich im Gefängnis von Karthago befand (Cyprian ep. 21, 3): „Auch du, wie ich höre, stehst schon in der höheren Klasse der Märtyrer. O du Glücklicher, dem seine heißesten Wünsche gleichsam im Schlaf erfüllt sind. Du sehntest dich nach dem Gefängnis für den Namen des Herrn, und siehe, es widerfuhr dir, wie geschrieben steht: Der Herr gebe dir, was dein Herz begehrt. Nun bist du über die Vorsteher Gottes gesetzt!" (nach der Ausgabe von Miodoński, Anonymus Adv. aleatores S. 119). — Die Ehre des Martyriums war so hoch, daß sich die Märtyrer den Titel zuweilen aus Bescheidenheit verbaten (Eus. h. e. 5, 2, 3).

98. Schmerzlosigkeit beim Martyrium. (Zu S. 361.) Minucius Felix 37, 4: „Wie viele von den Unsern habe es ohne einen Schmerzenslaut ertragen,

wenn ihnen — nicht die rechte Hand nur (wie Scaevola), sondern der ganze Körper versengt und verbrannt wurde, obwohl sie es in ihrer Gewalt hatten, ihre Freilassung zu bewirken . . . Unsere Weiber und Kinder spotten der Kreuze, der Foltern, der reißenden Tiere und aller Schrecknisse der Hinrichtung durch gottbegeisterte Ausdauer im Schmerz." — Die Schmerzlosigkeit beim Martyrium wird auch in den besten Akten gelegentlich bezeugt. Martyrium Polycarpi 2: „Keiner von ihnen wimmerte oder stöhnte. Dadurch bewiesen die Märtyrer Christi uns allen, daß sie in der Stunde der Folterung vom Fleisch abwesend waren oder vielmehr, daß der Herr bei ihnen stand und mit ihnen vereint war . . . und das Feuer der entmenschten Henker erschien ihnen erfrischend." — Passio Montani et Luci 21: Der Diakon Flavian bittet den verstorbenen Cyprian um Auskunft, ob man beim Martyrium Schmerz fühle. Cyprian erscheint ihm und sagt: *Alia caro patitur, cum animus in caelo est. nequaquam corpus hoc sentit, cum se Deo tota mens devovit.* — Die Passio Philippi Heracl. 11 hebt die Schmerzlosigkeit bei dem Bischof Philippus von Heraklea hervor; die Passio Quirini ep. 2 bei dem Bischof Quirinus von Siscia. — Eusebius De mart. Pal. 11, 12 erzählt von einem ägyptischen Christen, der in Cäsarea mit neu erfundenen Folterinstrumenten behandelt wurde, daß er sich um den Henker gar nicht bekümmert hätte. „Als wenn er ohne Fleisch und ohne Körper wäre, schien er die Schmerzen gar nicht zu fühlen." — Es handelt sich hier um hysterische Erscheinungen, die der wissenschaftlichen Medizin wohlbekannt sind. Ein charakteristisches Beispiel aus neuerer Zeit bei James-Wobbermin S. 272. — In den unechten Märtyrerakten gehört die Schmerzlosigkeit des Märtyrers zum Schema der Darstellung.

99. Die Anzahl der Märtyrer. (Zu S. 363.) Ich stelle hier kurz das Material über die Zahl der Märtyrer zusammen. Zunächst aus den einzelnen Verfolgungen. Im Martyrium Polycarpi 19 schreiben die Gemeinden von Smyrna und Philadelphia, daß Polykarp der zwölfte Märtyrer aus ihrer Mitte gewesen sei. Dabei fassen sie möglicher Weise allein die Opfer jener Verfolgung im Jahre 155 oder 156 ins Auge. — Im Jahre 177 fand die Verfolgung der Gemeinden von Lugdunum und Vienna statt. Die Liste der Märtyrer ist im Martyrologium Hieronymianum am 4. non jun. erhalten; ihre Anzahl beträgt höchstens 48, wahrscheinlich etwas weniger. Vgl. Achelis, Martyrologien S. 145ff. — Das bekannte Wort des Origenes Ctr. Celsum 3, 8, daß „im Laufe der Zeiten einige und sehr leicht zu zählende Christen für ihren Glauben gestorben sind", darf nicht gepreßt werden. Es vergleicht die Zahl der Märtyrer mit der Gesamtzahl der Christen, und es ist unter dem Eindruck einer langen Friedenszeit, vor der Verfolgung des Decius, geschrieben. — Aus der valerianischen Verfolgung haben wir die Nachricht, daß von 87 afrikanischen Bischöfen, die sich im Jahre 256 zu dem bekannten Septemberkonzil in Karthago zusammengefunden hatten, 12 Märtyrer wurden. Die Zahl der Märtyrer unter den übrigen Klerikern und den Laien war wahrscheinlich größer. S. oben S. 289. — Auch bei der diokletianischen Verfolgung muß man sich vergegenwärtigen, daß der römische Staat niemals darauf ausgegangen ist, eine möglichst große Anzahl von Christen zu töten. Sein Bestreben war vielmehr, die Christen auf alle Weise zum Opfer zu bringen, wobei er auch von Todesurteilen Gebrauch machte. Über die Märtyrer von Palästina hat Eusebius das bekannte Buch verfaßt, in dem er 92 Märtyrer aufzählt. Er zieht aber die Grenzen seiner Berichterstattung sehr weit, indem er viele Auswärtige mitzählt, und unter den 92 sind 39 Bergwerks-

— Gallienus soll oft an einem Tage 3—4000 Soldaten haben niederhauen lassen (Hist. Augusta Gallieni duo 18). — Die Legende über die große Anzahl der christlichen Märtyrer hat sich sehr früh gebildet. Schon Konstantin Oratio ad s. coetum 25 sagt von der diokletianischen Verfolgung: „So groß war das Blutbad, das sie unter den Christen anrichteten, daß, hätte es unter den Barbaren stattgefunden, es hinreichend gewesen wäre, dem Reich einen ewigen Frieden zu geben." In ihrer vollendeten Form liegt die Legende in dem Brief des Hieronymus an Chromatius und Heliodor vor; ihr Niederschlag ist das Martyrologium Hieronymianum. Vgl. Achelis, Martyrologien S. 1 ff.

100. Mortes persecutorum. (Zu S. 377.) Schon das Ende des Verräters Judas hat die christliche Überlieferung mehrfach beschäftigt; vgl. Matth. 27, 3 ff.; Apostelgesch. 1, 18 ff.; und das bekannte Fragment des Papias (bei Preuschen Antilegomena, 2. Aufl., S. 98). — Pontius Pilatus entleibte sich selbst (Eusebius Chron. zum 3. Jahr des Gajus; h. e. 2, 7). — Herodes Agrippa I wurde von Würmern gefressen (Apostelgesch. 12, 19 ff.). — Die Zerstörung Jerusalems war die Strafe Gottes für die Missetaten der Juden, die sie an Christus und den Aposteln verübt hatten (Eus. 3, 5, 3). — Tertullian Ad Scap. 3 erinnert den Prokonsul Scapula daran, daß sein Vorgänger Vigellius Saturninus, der zuerst die Christen in Karthago verfolgt habe, erblindet sei; der Prokurator Claudius Lucius Herminianus in Kappadozien sei aus demselben Grund von Würmern gefressen worden; auch Scapula selbst sei nach den ersten Christenprozessen erkrankt. — Acta Cypriani 5: Der Prokonsul Galerius Maximus starb wenige Tage, nachdem er das Todesurteil über Cyprian ausgesprochen hatte. — Galerius verfiel in eine ekelhafte Krankheit (Eus. 8, 16, 4 f.). — Maximus Daja hatte ein ähnliches Ende (9, 10, 14 f.), sein Andenken wurde verdammt (9, 11, 2), seine Kinder und Verwandte getötet (9, 11, 7). — Maxentius ertrank, wie Pharao im Roten Meer (Eus. 9, 9). — Von allen Kaisern seiner Zeit starb allein Konstantius eines ehrlichen Todes (Eus. 8, 13, 13). Ebenso erging es den Werkzeugen der diokletianischen Verfolgung. Peucetius, der Finanzminister Maximins, wurde in dessen Sturz verwickelt; Kulkianus, der Präses in Ägypten, geradeso (Eus. 9, 11, 4). Theoteknus, der Statthalter in Antiochien, wurde von Licinius zum Tode verurteilt (Eus. 9, 11, 5 f.). — Urbanus, der Statthalter in Palästina, wurde in Cäsarea selbst hingerichtet, wo er so viele Todesurteile an Christen vollzogen hatte; ebenso sein Nachfolger Firmilianus (Eus. De mart. Pal. 7, 11). — Die Offenbarung des Petrus schildert die Ewigkeitsstrafen der Christenverfolger 22: „Und einige waren daselbst an den Zungen aufgehängt; das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit verlästern. Und unter ihnen brannte ein lichtes Feuer, das sie strafte" . . . 27: „Und andere Männer und Frauen standen in Flammen bis zum halben Leib und waren an einen dunklen Ort geworfen und wurden von bösen Geistern gegeißelt und an ihren Eingeweiden von Würmern aufgezehrt, die nicht starben. Das waren die, welche die Gerechten verfolgt und sie ausgeliefert hatten." 28: „Und nahe bei jenen waren wiederum Weiber und Männer, die ihre Lippen zerbissen, und sie wurden gestraft und bekamen glühendes Eisen auf ihre Augen. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit verlästert und verleumdet hatten". 29: „Und ihnen gegenüber waren wiederum andere Männer und Weiber, die ihre Zungen zerbissen und ein brennendes Feuer in ihrem Munde hatten. Das waren die falschen Zeugen."

101. Kopfzahl des Klerus. (Zu S. 379.) Außer den Zahlen, die Kornelius von Rom im Jahre 251 angibt (Eus. 6, 43, 11) sind nur wenige statistische Angaben über den Umfang des Klerus vorhanden. Dionysius von Alexandrien (Eus. 7, 11, 24) nennt für seine Gemeinde im Jahre 250: 6 Presbyter und 3 Diakonen; die übrigen Diakonen waren gestorben. — Nach ägyptischer Tradition wäre in Alexandrien von Anfang an die Zwölfzahl der Presbyter kanonisch gewesen (Eutychius Annales; Migne 111, 982). — In Karthago waren im Jahre 251 auf Seiten Cyprians (ep. 43, 1) 3 Presbyter; 5 standen auf der Gegenseite (ep. 43, 3); also zusammen 8 Presbyter. Allerdings waren einige — und wir wissen nicht wie viele — in der Verfolgung vorher abgefallen (ep. 40). — Aus Tarraco hören wir im Jahre 259 von einem Bischof, 2 Diakonen und einem Lektor (Acta Fructuosi usw.). Natürlich ist die Liste unvollständig. — Die Acta Felicis 1 nennen für das Jahr 303 in dem Städtchen Tibiura bei Karthago einen Bischof, einen Presbyter und 2 Lektoren. Daß kein Diakon genannt ist, wird sich dadurch erklären, daß er mit dem Bischof verreist war. Aber die Liste mag auch wohl sonst nicht lückenlos sein. — Zur selben Zeit hat die Gemeinde in Cirta einen Bischof, 4 Presbyter, 3 Diakonen, 4 Subdiakonen, 7 Lektoren und mehr als 7 Fossoren (Gesta apud Zenophilum 2). — Endlich sind auch die Kirchenordnungen hier zu nennen. Die Apostolische Kirchenordnung schreibt für eine ganz kleine Gemeinde vor: einen Bischof, 2 (korrigiert in 3) Presbyter, 1 Lektor, 3 Diakonen, 3 Witwen. — Klemens Rekogn. 3, 66 für Cäsarea: ein Bischof, 12 Presbyter, 4 Diakonen und Witwen. — Das Testamentum Jesu Christi 34: ein Bischof, 12 Presbyter, 7 Diakonen, 4 Subdiakonen (Lektoren) und 3 Witwen.

102. Grundbesitz der Gemeinden. (Zu S. 380.) Hist. Augusta Alexander 49: Alexander Severus entschied einen Streit zwischen der christlichen Gemeinde und den Garköchen in Rom um ein Grundstück zugunsten der Christen. — Pontius Vita Cypriani 15: Cyprian verkaufte, als er Christ wurde, seinen Grundbesitz und schenkte den Erlös der karthagischen Gemeinde. Später kaufte er ihn zurück, und hätte ihn wohl noch einmal der Gemeinde übergeben, wenn er ihn nicht in seiner eigenen Hand für sicherer gehalten hätte. — Eusebius h. e. 7, 30, 19: Der siegreiche Kaiser Aurelian sprach bei einem Streit innerhalb der antiochenischen Gemeinde einer der Parteien das Kirchengebäude zu, und erkannte damit stillschweigend den christlichen Grundbesitz an. — Während der diokletianischen Verfolgung wurde der kirchliche Besitz vielfach verschleudert (Ancyra 314 c. 15) oder konfisziert. In den Toleranzedikten ist daher in der Regel von der Rückgabeder christlichen Grundstücke die Rede. Vgl. Lactantius De mort. pers. 48; Eusebius h. e. 9, 10, 11; V. C. 2, 39.

103. Das Christentum in der Damenwelt des dritten Jahrhunderts. (Zu S. 383.) Klemens von Alexandrien nimmt bei seinen detaillierten Vorschriften, z. B. Paed. 3, 11, öfter Rücksicht auf reiche Frauen. — Nach Tertullian Ad Scap. 3 war die Gattin des Prokurators Claudius Lucius Herminianus in Kappadozien Christin. — Ebendort 4f. erwähnt er im allgemeinen Frauen und Männer der höchsten Rangklassen, die Mitglieder der Gemeinden waren. — Hippolyt in Dan. 4, 18 nennt die Frau eines Statthalters in Syrien als Christin. — Kallist von Rom gestattete vornehmen Christinnen den Konkubinat mit Sklaven und Freigelassenen, weil sie keine ebenbürtigen Männer in der Gemeinde fanden; s. oben S. 100f. — Cyprian De hab. virg. 8ff. hat unter den Jungfrauen seiner Gemeinde eine Reihe vornehmer und reicher Damen, und schreitet energisch

gegen deren Eitelkeit und Putzsucht ein. — Das zweite Reskript Valerians enthielt (Cypr. ep. 80, 1) eine besondere Strafbestimmung für die christlichen Frauen der höheren Rangklassen. — Acta Fructuosi 5: Der Märtyrerbischof erscheint nach seinem Tode u. a. der Tochter des Präses Aemilianus, der ihn zum Tode verurteilt hatte. Sie wird demnach Christin gewesen sein. — Passio Philippi Heracl. 8: Die Gattin des Präses Bassus in Thrazien war schon längere Zeit Christin. — In den Anfängen der donatistischen Streitigkeiten spielt eine reiche Karthagerin Lucilla eine große Rolle (Gesta apud Zenophilum 3ff.). — Über das Christentum in den Hofkreisen s. oben S. 366ff.

Nachträge.

S. 64, Anm. 1. „Der in der Liste befindliche“ ist eine falsche Übersetzung vom *ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος*. Das Wort *κανών* bedeutet hier soviel wie *ordo*. Vgl. Suicers Thesaurus und Schwartz, Ps. apostolische Kirchenordnungen S. 19, Anm. 1.

S. 121ff. Die Schrift von Ed. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg. Heft 7) kam so spät in meine Hände, daß ich sie nicht mehr benutzen konnte.

S. 336, Anm. 2. Das Zitat aus Porphyrius jetzt auch bei Harnack, Texte und Unters. Bd. 37 (dritte Reihe Bd. 7) Heft 4 S. 68.

S. 373. Die Historia Augusta wird neuerdings wesentlich ungünstiger beurteilt. Man verlegt die Abfassung der Alexanderbiographie und mit ihr die meisten Viten des zweiten Teiles erst in den Anfang des 5. Jahrhunderts. Vgl. K. Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander. Leipzig 1911.

S. 384, Anm. 6. Das arabisch-jakobitische Synaxar, in dem sich die Notiz über die Herkunft des Demetrius von Alexandrien befindet, wird jetzt herausgegeben und übersetzt von R. Basset in der Patrologia orientalis. Die betreffende Stelle Bd. 1 (Paris 1907) S. 332f.

S. 428, n. 70. Ich möchte nicht versäumen, bei dieser Gelegenheit auf die eingehende Monographie über das älteste jüdische Zömeterium des Abendlandes hinzuweisen: Nik. Müller, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom. Leipzig 1912 (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).

S. 431 n. 75. Ich bemerke nachträglich, daß auch Lietzmann (Wie wurden die Bücher des Neuen Testamentes Heilige Schrift? S. 54) das Muratorische Fragment für eine Einführung in eine lateinische Übersetzung des Neuen Testaments hält.

Die Ägyptische Kirchenordnung habe ich noch mit ihrem alten Namen zitiert. Ich habe mich bis dahin nicht davon überzeugen können, daß in ihr die *Ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts erhalten ist.

Register.

Wo die römische Ziffer fehlt, bezieht sich die Angabe auf den ersten Band. Eine Zahl hinter der Seitenzahl bezeichnet die Anmerkung.

